

صد فیلسوف قرن بیستم

استوارت براون
دایان کالینسون
رابرت ویلکینسون



ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی


منتدى إقراء الثقافي
www.iqra.ahlamontada.com
للكتب (كوردى , عربي , فارسي)

براون، استوارت Brown, Stuart C.

صد فیلسوف قرن بیستم / استوارت براون، دایان کالینسون، رابرت ویلکینسون؛ ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی. ـ تهران: ققنوس، ۱۳۸۲.

۴۷۲ ص. ISBN 978-964-311-346-9

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

عنوان اصلی: *One Hundred Twentieth - Century Philosophers*

واژه‌نامه.

کتابنامه.

۱. فیلسوفان ـ سرگذشتنامه. ۲. فلسفه جدید ـ قرن ۲۰ م. الف. کالینسون، دایان، ۱۹۳۰ ـ ، Collinson, Diane ب. ویلکینسون، رابرت، ۱۹۴۸ ـ Wilkinson, Robert ج. سالار بهزادی، عبدالرضا، ۱۳۲۹ ، مترجم. د. عنوان.

۴ ص۴ب/BA۰۲ ۱۹۰/۹۰۴

کتابخانه ملی ایران ۸۲-۷۱۴م

صد فیلسوف قرن بیستم

استوارت براون، دایان کالینسون
رابرت ویلکینسون

ترجمه: عبدالرضا سالار بهزادی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

One Hundred Twentieth - Century Philosophers

Stuart Brown, Diane Collinson, Robert Wilkinson

1998 Routledge



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شمارهٔ ۲۱۵، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

استوارت براون، دایان کالینسون و رابرت ویلکینسون

صد فیلسوف قرن بیستم

ترجمهٔ عبدالرضا سالار بهزادی

چاپ سوم

۱۶۵۰ نسخه

زمستان ۱۳۸۶

چاپ شمشاد

شابک: ۹ ـ ۳۴۶ ـ ۳۱۱ ـ ۹۶۴ ـ ۹۷۸

ISBN: 978-964-311-346-9

info@qoqnoos.ir

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

فهرست

معرفی نویسندگان

بردین، هیو[1]

استادیار ارشد فلسفهٔ مدرسی، دانشگاه کوییْن، بلفاست [ایرلند شمالی].

براون، استوارت[2]

استاد فلسفه، دانشگاه آزاد.

بانین، نیکلاس[3]

عضو هیئت علمی دانشگاه اِسکس و مدیر طرح فلسفه، مرکز مطالعات جدید چینی، دانشگاه آکسفورد.

کدوالادِر، اوا[4]

استاد فلسفه، کالج وستمینستر، پنسیلوانیا [ایالات متحدهٔ آمریکا].

کَر، ایندیرا ماهالینگام[5]

استادیار ارشد حقوق، دانشگاه اِکستِر، استادیار ویژه فلسفه، دانشگاه ناتینگهام، مدیر مرکز توسعه میان‌رشته‌ای حقوقی دانشگاه اکستر (EUCLID).

چانت، کالین[6]

استادیار تاریخ علوم و تکنولوژی، دانشگاه آزاد.

کالینسون، دایان[7]

استادیار ارشد فلسفه، دانشگاه آزاد.

---

1. Bredin, Hugh
2. Brown, Stuart
3. Bunnin, Nicholas
4. Cadwallader, Eva
5. Carr, Indira Mahalingam
6. Chant, Colin
7. Collinson, Diane

دیوی، نیکُلاس [1]
استادیار تاریخ و نظریه هنر، دانشگاه کالج لندالب [ویلز].
ادواردز، جیم [2]
استادیار ارشد فلسفه، دانشگاه گلاسگو [اسکاتلند].
اِلیس، آنتونی [3]
استاد فلسفه، دانشگاه کامن‌وِلثِ ویرجینیا.
اوریت، نیکُلاس [4]
استادیار فلسفه، مدرسه مطالعات اقتصادی و اجتماعی، دانشگاه آنگلیای شرقی.
فولفورد، کی. دبلیو. ام. [5]
استاد فلسفه و بهداشت روانی، دانشگاه واروِیک.
گُرنر، پاول [6]
استادیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشگاه اَبِردین [اسکاتلند].
جونز، بری [7]
دانشجوی محقق سابق، دانشگاه منچستر.
کوئهن، مَنفرِد [8]
دانشیار فلسفه، دانشگاه پوردیو، لافایت، ایندیانا [ایالات متحده آمریکا].
لیسی، اِی. آر. [9]
استادیار ارشد فلسفه (بازنشسته) کالج کینگز، دانشگاه لندن.
لَم، دیوید [10]
دانشیار فلسفه، گروه علوم زیست‌پزشکی و اخلاق زیستی، دانشگاه بیرمنگام.
لی، کیکاک [11]
دانشیار فلسفه، دانشگاه منچستر، مدیر مرکز فلسفه و محیط‌زیست.
لِگَت، استوارت [12]
دانشجوی محقق، دانشگاه ریدینگ.

---

1. Davey, Nicholas
2. Edwards, Jim
3. Ellis, Anthony
4. Everitt, Nicholas
5. Fulford, K. W. M.
6. Gorner, Paul
7. Jones, Barry
8. Kuehn, Manfred
9. Lacey, A. R.
10. Lamb, David
11. Lee, Keekok
12. Leggatt, Stuart

لویس، پیتر[1]
استادیار فلسفه، دانشگاه ادینبورو.
لیاس، کالین[2]
استادیار ارشد فلسفه، دانشگاه منچستر.
مارتین، آر. اِن. دی.[3]
دارای شغل آزاد؛ کارمند پاره‌وقت دانشگاه آزاد.
میسون، ریچارد[4]
عضو کالج وُلفسان، کمبریج، استاد راهنمای فلسفه، مدینگلی هال.
میلز، استفان[5]
استادیار فلسفه، دانشگاه اولستر شعبهٔ کلِرین، ایرلند شمالی.
اوثویت، ویلیام[6]
استاد جامعه‌شناسی، دانشگاه ساسکس، برایتون.
پلانت، کاترین[7]
استاد راهنمای فلسفه، دانشگاه آزاد.
پُلارد، دنیس[8]
استادیار ارشد فلسفه، دانشگاه گلامُرگان [ویلز].
کوینتون، لرد آنتونی[9]
رئیس سابق کالج ترینیتی در دانشگاه آکسفورد و عضو فرهنگستان بریتانیا.
رِک، آندرو[10]
استاد فلسفه و مدیر برنامهٔ هنرهای آزاد، دانشگاه ژولان، نیواورلئان [ایالات متحده]؛ سردبیر فصلنامه تاریخ فلسفه.
ریز، ویلیام[11]
استاد سابق فلسفه، دانشگاه ایالتی نیویورک، شعبهٔ آلبانی.

---

1. Lewis, Peter
2. Lyas, Colin
3. Martin, R. N. D.
4. Mason, Richard
5. Mills, Stephen
6. Outhwaite, William
7. Plant, Kathryn
8. Pollard, Denis
9. Quinton, Lord Anthony
10. Reck, Andrew
11. Reese, William

ریکمن، اچ. پی.[1]
استاد فلسفه میهمان در سیتی یونیورسیتی، لندن.
سیم، استوارت[2]
استاد مطالعات انگلیسی، دانشگاه ساندرلند.
سینگر، مارکوس[3]
استاد ممتاز فلسفه، دانشگاه وسیکانسین، مدیسون [ایالات متحده آمریکا].
والفورد، دیوید[4]
استادیار فلسفه، دانشگاه ویلز، شعبه لمپیتر.
ویتفورد، مارگریت[5]
معلم، کالج کویین مری و وستفیلد، لندن.
ویلکینسون، رابرت[6]
استاد راهنمای گروه آموزشی و دانشیار ارشد فلسفه، دانشگاه آزاد.
ویلیامز، جیمز[7]
استادیار فلسفه، دانشگاه داندی [اسکاتلند].

---

1. Rickamn, H. P.
2. Sim, Stuart
3. Singer, Marcus
4. Walford, David
5. Whitford, Margaret
6. Wilkinson, Robert
7. Williams, James

فهرست کوته‌نوشت‌های مآخذ

این کوته‌نوشت‌ها در پایان هر مدخل به‌کار گرفته شده‌اند، یعنی در جایی که مؤلف مآخذی را که در تهیه مطالب آن مدخل مورد استفاده قرار داده است ذکر می‌کند. کوته‌نوشت‌های نشریات ــ که شامل فهرست‌ها نیز می‌شود ــ از حروف اول همه کلمات مهم در عنوان نشریه برگرفته شده و به‌صورت ایتالیک آمده است. در مورد کتاب‌ها ــ که شامل سالنامه‌ها نیز می‌شود ــ نام مؤلف یا گردآورنده و در مواردی که این امر امکان‌پذیر نبوده است، فشردهٔ عنوان کتاب آورده شده است؛ این کوته‌نوشت‌ها با حروف لاتین عادی ذکر شده‌اند.

AJP	*Australasian Journal of Philosophy*
Becker	*Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence C. and Charlotte Becker, New York: Garland, 1992
Burkhardt	*Handbook of Metaphysics and Ontology*, ed. Hans Burkhardt, Munich: Philosophia Verlag, 2 vols, 1991
CA	*Contemporary Authors: A Bio-bibliographical Guide to Current Authors and their Works*, Detroit: Gale Research Inc., 1962-present
CBD	*Chambers Biographical Dictionary*, various editions; 1994 edition ed. Magnus Magnusson
Corsini	*The Concise Encyclopedia of Psychology*, ed. R. Corsini, k: John Wiley, 1987

DAB	*Dictionary of American Biography*, Oxford: Oxford University Press and New York: Scribner's, various editions
Dancy & Sosa	*A Companion to Epistemology*, ed. J. Dancy and E. Sosa, Oxford: Blackwell, 1992
DAS	*Directory of American Scholars*, New York: R. R. Bowker, 1942 - present
DFN	*Dizionario dei Filosofi dei Novecento*, Florence: Sansoni, 1976
DNB	*Dictionary of National Biography*, London: Oxford University Press, various editions
DSB	*Dictionary of Scientific Biography*, ed. G. C. Gillespie, New York: Scribner's, 1970 - present
EAB	*Encyclopedia of American Biography*, second edition, ed. J. A. Garraty, Harper Collins (US), 1995
Edwards	*Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York: Macmillan & Co., 1967
EF	*Enciclopedia Filosofica*, Florence: G. C. Sansoni, 6 vols, 1967
Flew	*A Dictionary of Philosophy*, ed. Antony Flew, New York: St Martin's Press, revised second edition, 1984
Goldenson	*Longman Dictionary of Psychology and Psychiatry*, ed. R. M. Goldenson, New York and London: Longman, 1984
Harré & Lamb	*The Encyclopedic Dictionary of Psychology*, ed. R. Harré and R. Lamb, Oxford: Basil Blackwell, 1983
IDPP	*International Directory of Philosophy and Philosophers*, Bowling Green, OH: Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, seventh edition, 1992
Kindler	*Kindlers Literatur Lexikon*, Zurich: Kindler Verlag, 1965 and 1970
Mittelstrass	*Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, ed. Jürgen Mittelstrass, Mannheim: Bibliographisches Institut AG, 1980 -
MSSPNB	*Mémoires, Société des Sciences Physiques et Naturelles de Bourdeaux*

NÖB	*Neue Österreichische Biographie,* Vienna and Munich, Amalthea
Passmore 1957	*A Hundred Years of Philosophy,* John Passmore, London: Duckworth, 1957
Passmore 1985	*Recent Philosophers,* John Passmore, London: Duckworth, 1985
PBA	*Proceedings of the British Academy*
PI	*Philosopher's Index,* Bowling Green, OH: Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, various editions
RA	*Reader's Adviser,* Bowker (US), fourteenth edition, 1994
Reck 1968	*The New American Philosophers,* Andrew Reck, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1968
Reese	*Dictionary of Philosophy and Religion,* William L. Reese, New Jersey: Humanities Press, 1980
RPL	*Revue Philosophique de Louvain*
Turner	*Thinkers of the Twentieth Century,* ed. Roland Turner, Chicago: St James Press, second edition, 1987
Urmson & Rée	*The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy,* ed. J. O. Urmson and J. Rée, London: Hutchinson, 1960
WD	*The Writer's Directory,* Chicago: St James Press, biennial
WW	*Who's Who,* London: A. & C. Black, 1843-present
WW(Am)	*Who's Who in America,* Chicago: Marquis Who's Who, 1899-present
WWW	*Who Was Who,* London: A. & C. Black, various editions
WWW(Am)	*Who Was Who in America,* Chicago: Marquis Who's Who, 1899-present



ساختار هر مدخل

در هر مدخل سه جزء اساسی وجود دارد:

در قسمت آغازین جزئیات مربوط به شرح حال شخصیت موردنظر آمده و علایق فلسفی وی به‌طور خلاصه بیان شده است. پس از نام، نخستین فقره اطلاعاتی ملیّت است. از آن‌جا که [در موارد مربوط] احراز ترجیحات شخصیت مورد بحث [در مورد ملیّتش] مشکل است، انگلیسی، ویلزی و اسکاتلندی همه تحت عنوان «بریتانیایی» آمده‌اند. مواردی که افراد ملیّت دوگانه دارند یا تغییر تابعیت داده‌اند ذکر شده است. به دنبال آن تاریخ و محل ولادت (و:)، و فوت (ف:)، درصورت مناسبت رده‌بندی (**رده:**)، علایق (**علا:**)، تحصیلات عالی (**تحص:**)، افراد و فلاسفه‌ای که شخصیت مورد بحث از آن‌ها تأثیر پذیرفته است (**تأثیر:**) و مناصب و مشاغل حرفه‌ای (**منا:**) شخصیت ذکر شده است. فقرهٔ اخیر (مناصب و مشاغل) اغلب شامل مناصب کسب شده در مؤسسه‌های آموزش عالی است، اما هرکجا که مناسبت داشته است، فعالیت‌های سیاسی و غیره نیز ذکر شده است.

در قسمت کتاب‌شناسی عناوین آثار مهم شخصیت هر مدخل (**آثار مهم:**)، همراه با تاریخ انتشار ارائه می‌شود.

در بخش **مآخذ** در انتهای هر مدخل، فهرستی از آثاری که برای تحقیق در بارهٔ شخصیت مورد بحث استفاده شده و قبلاً در بخش آثار جنبی ذکر نشده‌اند، آمده است. بسیاری از این مآخذ کتاب‌های مرجع یا نشریات هستند و عنوان آن‌ها به اختصار آورده شده است. فهرستی از عناوین کامل در صفحات ۱۱-۱۳ آمده است.

در پاراگراف‌های متن توصیفی از علایق، آرا و کار فیلسوف مورد بحث عرضه می‌شود و اطلاعات مجمل قبلی شرح و بسط می‌یابد. تأثیرات (هم تأثیراتی که شخصیت مورد نظر به جا نهاده و هم تأثیراتی که پذیرفته است)، آثار اصلی، تغییر و تحولات در اندیشه، همبستگی‌ها با مکتب‌ها و نهضت‌ها جملگی ممکن است از مطالب این بخش باشند. نام‌هایی که در متن با حروف سیاه آمده‌اند، ارجاعات درون‌متنی هستند و اشاره به مدخل‌های دیگری می‌کنند که در کتاب آورده شده است.

توضیحات مترجم در بارهٔ ساختار مداخل

۱. برای سهولت مراجعه، ترتیب مدخل‌ها، که در متن اصلی بر مبنای الفبای لاتین است، براساس الفبای فارسی تنظیم شده است.

۲. در متن هرجا که مترجم توضیحی را برای درک بهترِ مطلبی ضروری و سودمند دانسته است، آن مطلب را با شماره مشخص ساخته و توضیح مربوط به آن را در انتهای متن مدخل زیر عنوان «پانوشت[های] مترجم» آورده است.

در نگارش این پانوشت‌ها غالباً از **فرهنگ فلسفه کمبریج** با مشخصات زیر استفاده شده است:

Audi, Robert (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

از این منبع با کوته‌نوشت *CDP* یاد شده است.

آدُرنو، تئودور وِیزِنگروند[1]

آلمانی. و: ۱۱ سپتامبر ۱۹۰۳، فرانکفورت امـمین. ف: ۶ اوت ۱۹۶۹، ویسپ، سـویس. رده: فیلسوف اجتماعی؛ نظریه‌پرداز انـتقادی؛ مـوسیقی‌شناس. عـلا: مـعرفت‌شناسی. تحص: دکترای دانشگاه فرانکفورت ۱۹۲۴؛ ۱۹۲۵ـ۱۹۲۸ نـزد البـان بِـرگ در ویـن بـه تحصیل موسیقی پرداخت. تأثیر: والتر بنیامین، ماکس‌هـورکهایمر، هگـل، مـارکس و نیچه. مشا: دبیر نشـریهٔ *Musikblätter des Anbruchs* در ویـن ۱۹۲۸ـ۱۹۳۰؛ اسـتادیار دانشگاه فرانکفورت، ۱۹۳۱ـ۱۹۳۳؛ کار در دانشگـاه آکسـفورد، ۱۹۳۴ـ۱۹۳۷؛ عـضو مـؤسسهٔ تـحقیقات اجـتماعی نـیویورک از ۱۹۳۸؛ بـورلی هـیلز از ۱۹۴۱؛ هـمچنین همکاری با پل لازار سفلد در پروژهٔ تحقیقات رادیو پریـستون؛ استاد فـلسفه دانشگـاه فرانکـفورت ۱۹۵۰ـ۱۹۶۹؛ مـعاون مـدیر ۱۹۵۰ـ۱۹۵۵، مـدیر هـمراه بـا هـورکهایمر ۱۹۵۵ـ۱۹۵۸ و مدیر ۱۹۵۸ـ۱۹۶۹ در مؤسسه تحقیقات اجتماعی، فرانکفورت.

آثار مهم

(1933) *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*; (1947) (with Max Horkheimer) *Dialektik der Aufklärung*; (1949) *Philosophie der neuen Musik*, (1950) (with Elke Frenkel-Brunswick, Daniel J. Levinson, and R. Nevitt Stanford) *The Authoritarian Personality;* (1951) *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben;* (1955) *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*; (1956) *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*; (1956) (with Max Horkheimer) *Soziologische Exkurse*; (1963) *Drei Studien zu Hegel*; (1963) *Eingriffe. Neun Kritische Modelle*; (1964) *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*; (1966) *Negative Dialektik*; (1967) *Ohne Leitbild. Parva Aesthetika*; (1969) *Stichworte. Kritische Modelle* 2; (1969) (Introduction and contributions to) *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*; (1969) (ed.) *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*

1. Adorno, Theodor Wiesengrund

Verhandlungen des 16 deutschen Soziologentages vom 8-11 April 1968 in Frankfurt am Main; (1970) *Ästhetische Theorie*; (1970-86) *Gesammelte Schriften*, 20 vols; (1973-4) *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, 2 vols.

آدُرنو بی‌شک مهم‌ترین متفکر مکتب فرانکفورت است. او در این مکتب نیروی واسطهٔ بسیار مهمی بین مارکسیسم و سایر مکاتب فلسفه، و بین خود فلسفه و جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی بود. مطالعات وی در بارهٔ هگل، **هایدگر**، **هوسرل**، کی‌یرکگور و دیگر فلاسفهٔ عمده از نظر دقت نظر و هوشمندانه بودن بی‌همتاست و تنها به تازگی تأثیری را که سزاوار آن است در خارج از مناطق آلمانی زبان به جای می‌گذارد. نقد وی از هوسرل، همچنین نقدی از معرفت‌شناسی سنتی است.

برداشت آدُرنو از مفهوم دیالکتیک «منفی» ــ دیالکتیکی که امکان سازش تام (total reconciliation) را به‌عنوان امری خیال‌پردازانه رد می‌کند، برای فلسفه نومارکسیستی اهمیت بنیادی دارد (ر.ک. جی، ۱۹۸۴). خط انتقاد فرهنگی که در سرتاسر آثار وی ــ به‌ویژه در کتاب دیالکتیک روشنگری (۱۹۴۷)، که از کتاب‌های اساسی قرن بیستم به‌شمار می‌رود، و در آثار بسیار وی در بارهٔ فلسفه و جامعه‌شناسی موسیقی بیان شده چنین است. نظریهٔ زیبایی‌شناسی آدُرنو اهمیتی فراتر از محدودهٔ این رشته دارد، به‌طوری‌که بسیاری از فلاسفهٔ معاصر آن را نقطهٔ آغازی برای بازنگری در نقش فلسفه به‌طور کلی تلقی کرده‌اند. همان‌گونه که برنشتاین (۱۹۹۴) نشان داده است، تنش میان نظریه‌پردازی فرضیه‌پردازانهٔ (Speculative theorizing) آدُرنو و رویکرد منضبط‌تر یا از این دیدگاه علمی‌ترِ **هابرماس** میراثی بنیادی است که از مکتب فرانکفورت باقی مانده است.

آدُرنو هم در فلسفه و هم در نظریهٔ فرهنگی، مدرنیسم انقلابی را با وابستگی عمیق نسبت به چیزی که آن را بهترین عناصر اندیشه و فرهنگ والای اروپایی می‌دانست، درآمیخت ــ چیزی که از سوی تمامیت‌خواهی فاشیستی و استالینیستی و بی‌فرهنگی بازاری تهدید می‌شد. کتاب زبان مخصوص اصالت (۱۹۶۴) نقد قدرتمندی است بر سوء استفاده از زبان فلسفی. حساسیت آدُرنو به مسائل مربوط به زبان ــ از جمله خصوصیتی نیچه‌وار نسبت به تعریف اصطلاح‌شناختی (terminological definition) ــ به روشنی در برخی از آثار ساده‌تر او همچون مقالاتش در جنبه‌های جامعه‌شناسی

(۱۹۵۶) و سخنرانی‌های مقدماتی که با نام اصطلاح‌شناسی فلسفی (۱۹۷۳-۱۹۷۴) منتشر شده‌اند، دیده می‌شود. اگرچه اندیشه وی بسیار شکاکانه بود و با گزیده‌گویی و جملات قصار تفکر خود را که اغلب مأیوسانه بود، صورت‌بندی می‌کرد از نیست‌انگاری (nihilism)، سطحی‌نگری و بی‌محتوایی اندیشهٔ پساساختارگرا، (Post-Structuralist) که به‌نظر می‌رسد بینش‌های آن را پیش‌بینی کرده و از آن فراتر رفته بود، فاصلهٔ بسیاری داشت.

ویلیام اوئویت

آرنت، هانا[1]

آلمانی ـ آمریکایی (در سال ۱۹۴۱ به ایالات متحدهٔ آمریکا مهاجرت کرد). **و:** ۱۴ اکتبر ۱۹۰۶، هانوور، آلمان. **ف:** ۴ دسامبر ۱۹۷۵، نیویورک. **رده:** منتقد اجتماعی؛ فیلسوف سیاسی. **تحص:** دانشگاه‌های کونیگسبرگ، ماربورگ، فرایبورگ و هایدلبرگ. **تأثیر:** هوسرل و یاسپرس. **مثا:** ۱۹۴۶ ـ ۱۹۴۸ دبیر تحریریه انتشارات Schocken Books، نیویورک؛ ۱۹۴۹ـ۱۹۵۲، مدیر اجرایی بازسازی فرهنگی یهود، نیویورک؛ ۱۹۵۳ـ۱۹۶۷ استاد کمیتهٔ اندیشهٔ اجتماعی، دانشگاه شیکاگو؛ ۱۹۶۷ـ۱۹۷۵ استاد، کادر آموزشی تحصیلات عالی مدرسهٔ جدید تحقیقات اجتماعی، نیویورک.

آثار مهم

(1951) *The Origins of Totalitarianism*; (1958) *The Human Condition*; (1961) *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*; (1963) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*; (1963) *On Revolution*; (1970) *On Violence*; (1978) *The Life of the Mind*; (1982) *Lectures on Kant's Political Philosophy*.

هانا آرنت اندیشمندی با تفکر پیچیده و طیف فکری گسترده بود که کار او را نمی‌توان به سادگی خلاصه کرد. او منتقد جامعه توده‌ای نوین بود که به دلیل تمایل به ذرّه‌ای شدن و تجزیه (atomization)، از خودبیگانگی، هنجارگسیختگی و پراکندگی مسئولیت، عرصه‌ای حاصلخیز برای رشد چیزی بود که آرنت آن را «تمامیت‌طلبی» (totalitarianism) می‌خواند، که در آن زندگی بشر بی‌معنا می‌شود و آزادی‌ها از میان می‌روند. برای مقابله با چنین تمایل و زمینه‌ای، آرنت تفکیک و جداسازی «زندگی عمومی» از زندگی اجتماعی و اقتصادی را تبلیغ می‌کرد. او دولت ـ شهرهای یونان باستان و به میزان کم‌تری، دولت ایالات متحدهٔ آمریکا را در اوان تشکیل، الگوهایی

1. Arendt, Hannah

برای زندگی عمومی می‌دانست. در این جوامع، شهروندان فرید در پی آن بودند که در خدمت به جامعه سرآمد شوند و قدرت و مرجعیت در اختیار نهادهایی بود که شهروندان نسبت به آن‌ها متعهد بودند. عقاید آرنت به‌صورتی گسترده مورد بحث قرار گرفته و به‌گونه‌ای فراگیر تأثیرگذار بوده‌اند. با این حال منتقدان وی در مورد استحکام شالودهٔ فلسفی آن‌ها ابراز تردید کرده‌اند. یکی از مفسران (اُ. سالیوان، ۱۹۷۵، ص ۲۵۱) همانندانگاری مفهوم گسترده و پردامنهٔ «عمومی» با مفهوم نسبتاً محدود «سیاسی» در اندیشه وی را مورد تردید قرار داده است. بدون این «همانندانگاری» چندان روشن نیست که عمل سیاسی به عنوان بخشی از زندگی شایسته و مناسب انسانی همان اهمیت کانونی را داشته باشد که آرنت بدان قائل است.

استوارت براون

مآخذ: Derwent, May (1986) *Hannah Arendt* (biography), New York: Penguin; Turner.

آلتوسر، لویی[1]

الجزایری ـ فرانسوی. **و:** ۱۹۱۸، بیرمندریس، الجزایر. **ف:** ۱۹۹۰، ایولین، فرانسه. **رده:** مارکسیست؛ فیلسوف سیاسی؛ معرفت‌شناس؛ مابعدالطبیعه‌شناس؛ فیلسوف علم. **تحص:** اکول نورمال سوپریور، پاریس. **تأثیر:** مارکس، لنین، گرامشی، لوی ـ استروس، گاستون باشُلار و مائو زِ دونگ. **مثا:** استاد فلسفه، اکول نورمال سوپریور.

آثار مهم

(1959) *Montesquieu: La politique et l'histoire*; (1965) *Pour Marx*; (1965) (with Étienne Balibar, Pierre Macherey, *et al.*), *Lire le Capitale;* (1969) *Lénine et la philosophie*; (1974) *Éléments d'autocritique*; (1974) *Philosophie et philosophie spontanée des savants.*

آلتوسر شخصیت اصلی نهضتی موسوم به مارکسیسم‌ساختاری (structural Marxism) است که در پی بازنگری و تفسیر دوبارهٔ مارکس در پرتو کار ساختارگرایانی چون لوی ـ استروس بود. رشد و تحول آلتوسر، عضو حزب کمونیست فرانسه، در مقام فیلسوف، با بخت و اقبال آن سازمان به شدت پیوند دارد، به‌ویژه با بحث‌های سیاسی شدید درون آن حزب در پی محکوم کردن استالین در کنگرهٔ سال ۱۹۵۶ حزب کمونیست شوروی، و نیز در زمینهٔ اختلاف فزاینده بین کمونیسم شوروی و کمونیسم چینی. بیش‌تر چیزهای عمده‌ای که آلتوسر به نظریهٔ مارکسیستی افزوده است ــ مانند نظریهٔ قرائت عارضه‌شناسانه (symptomatic reading)، نظریهٔ گسست معرفت‌شناختی (epistemological break)، تز جبرگرایی مضاعف (Overdeterminism Thesis) و اصرار بر تفکیک قاطع بین علم و ایدئولوژی ــ از دخالت‌های وی در این مجادلات نشئت می‌گیرد، چنان که علاقهٔ بعدی وی به کارهای

---

1. Althusser, Louis

مائو زِدونگ (تسه‌تونگ) چنین است. اولین تأثیرپذیری فکری آلتوسر از گاستون **باشْلار** ــ فیلسوف علم ــ بود، که آلتوسر اساس نظری گسست معرفت‌شناختی را از کارهای او گرفت. آلتوسر همچنین به شدت از آثار **لنین** و **گرامشی** تأثیر پذیرفت، که آموزه آنان در باره سلطه (hegemony) و نظریه‌های آن در باره رابطهٔ متقابل و تعاملی بین زیربنای اقتصادی و روبنای فرهنگی جامعه، تأثیر ژرفی بر اندیشهٔ پخته آلتوسر به جای گذاشت. به‌طور کلی مقصود کلی طرح آلتوسر تثبیت مارکسیسم به صورت نوعی «ضدانسان‌گرایی نظری» (theoretical antihumanism) است؛ یعنی نظریه‌ای اجتماعی که توجه آن نه به اعمال افراد بشر بلکه به روند تاریخی است: «روند تاریخی بدون سوژه» ــ عنوانی که بدان شناخته شده است. ساختارگرایی با تعهد نسبت به ساختارهای عمیق اندیشه ــ که به‌طور مستقل عمل می‌کنند ــ و ناچیز شمردن نقش عامل انسانی در تاریخ، در این‌جا نقطه ارجاعی واضح و آشکار است. دلمشغولی آلتوسر در دخالت‌های نظری‌اش [مجادلات درون حزبی] تأکید بر ادعاهایی در تأیید نوشته‌های دوران پختگی مارکس، مانند سرمایه *(Capital)* است در مقابل نوشته‌های دوره جوانی او، دورهٔ به اصطلاح «انسان‌گرایانه» (humanist) در اوایل دههٔ ۱۸۴۰، مانند **دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی** که مربوط به سال ۱۸۴۴ است. آلتوسر برای مقابله با رواج این‌گونه آثار عمدتاً هگلی در میان مارکسیست‌های انسان‌گرای فرانسوی، فرضیهٔ وجود تغییر و تحولی چشمگیر در اندیشهٔ مارکس در میانهٔ دههٔ ۱۸۴۰ را مطرح کرد؛ شکاف یا «گسستی معرفت‌شناختی» تقریباً از [زمان نگارش] **ایدئولوژی آلمانی** *(The German Ideology)* و **تزهایی در بارهٔ فوئر باخ** *(Theses on Fuerbach)* به بعد، که نشانگر به رشد و بلوغ رسیدن مارکس در مقام نظریه‌پردازی «علمی» است. تا قبل از ۱۸۴۵ تفکر مارکس در قید و بند مفاهیم ایدئولوژیک زمانه‌اش بوده؛ پس از ۱۸۴۵ به نقد علمی ایدئولوژی خود و مشخص کردن کاستی‌ها و تضادهای درونی آن پرداخته است. کلید شناخت این گسست در نظریهٔ آلتوسر در بارهٔ قرائت عارضه‌شناسانه قرار دارد، آن‌جا که هدف، جداسازی ساختار زیربنایی اندیشه یا ــ آن‌طور که آلتوسر می‌گوید ــ موارد «مسئله‌ساز» (problematic) است که بر پدید آوردن متن حاکم است، و به استدلال‌های آن شکل می‌بخشد. در طبیعت و ماهیت امر «مسئله‌ساز» ــ که چند نفر از مفسران متذکر شباهت خانوادگی آن با مفهوم «پارادایم» (paradigm) **کوهن** شده‌اند ــ برآنچه ممکن است به اندیشه درآید یا مورد سؤال قرار گیرد، محدودیت‌هایی اعمال می‌شود و قرائت

عارضه‌شناسانه دقیقاً بر آن است که این محدودیت‌ها را شناسایی کند. در [اندیشه] آلتوسر تمایز قاطعی بین ایدئولوژی ـ نظام بسته‌ای از باورها که نشان‌دهنده تضادهایی درونی است، که بیش‌تر ما در زندگی روزمره از آن ناآگاهیم ـ و علم ـ نظامی از تحقیق و تفحص که در برابر تغییر و تحول از درون گشاده و پذیراست ـ وجود دارد. مارکسیسم به دلیل تئوری ماتریالیسم دیالکتیکی آن از نظر آلتوسر علم محسوب می‌شود، و علوم دور از دسترس ایدئولوژی قلمداد می‌شوند. در باور آلتوسر نظریه در واقع قلمرو خودمختار گفتمان یا «عمل» است و مارکسیسم علمی خود اعتباربخش (self - validating) شناخته می‌شود. در نظریه اجتماعی آلتوسر، روبنای فرهنگ را سلسله‌ای از این‌گونه «عمل‌ها» تشکیل می‌دهد که به صورت‌های مختلفِ سیاسی، ایدئولوژیک یا نظری هستند و در رابطه‌ای دیالکتیکی با زیربنای اقتصادی قرار دارند. آلتوسر با الهام از گرامشی این رابطه را تأثیرگذاری متقابل و تعاملی تلقی می‌کند که در آن زیربنا و روبنا بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، حال آن‌که در اندیشهٔ سنتی‌تر مارکسیستی زیربنا [بر روبنا] چیره و مسلط است. آلتوسر «خودمختاری نسبی» روبنا را مطرح می‌کند که «فقط در آخرین دم» (نظریه‌ای که نسبتاً مبهم باقی مانده است) تحت سلطهٔ زیربنا قرار می‌گیرد. لذا رخدادهای روبنایی همان اندازه ممکن است وضعیتی انقلابی ایجاد کنند که رویدادهای زیربنایی، چرا که در آرایش اجتماعی بسیار ممکن است که روبنا حلقهٔ ضعیف یا «مشمول جبر مضاعف» باشد: این مطلب همان نظریهٔ «جبرگرایی مضاعف» آلتوسر است. چنین رابطه‌ای بین زیربنا و روبنا به طریقی فعال در را به‌روی هرگونه احتمال عمل انسانی معنادار می‌بندد، و روند تاریخی بدون سوژه در درجهٔ نخست مسئلهٔ «دستگاه‌های دولت سرکوبگر» (Repressive State Apparatuses) (ابزارهای قدرت دولت، همچون پلیس یا ارتش) و «دستگاه‌های دولت ایدئولوژیک» (نهادهای برتری‌جو و سلطه‌طلب (hegemonic) چون کلیسا یا دانشگاه‌ها) است که از طریق افراد عمل می‌کنند.

این افراد فقط نقش‌هایی را ایفا می‌کنند که ایدئولوژی برعهدهٔ آنان می‌گذارد، نقش‌هایی که میدان عمل کمی برای عامل انسانی فراهم می‌آورند. آلتوسر نیروی نظری عمده‌ای در حزب کمونیست فرانسه بود و دگرگونی‌ای که او در عناصر اساسی اندیشهٔ مارکسیستی در چارچوبی ساختارگرا ایجاد کرد، مناظرات پرشوری در محافل مارکسیست ـ هم در داخل و هم در خارج فرانسه ـ برانگیخت. مارکسیسم ساختگرای

آلتوسر ــ که مسلماً می‌توان آن را تأثیرگذارترین نظر در مارکسیسم غربی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ دانست ــ در آن زمان بسیار مورد پسند و باب روز بود و تأثیر مهمی بر سرتاسر طیفی از رشته‌های فکری ــ چون اقتصاد سیاسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، زیبایی‌شناسی و نظریهٔ ادبی ــ برجای گذاشت. از دهه ۱۹۷۰ به بعد شهرت آلتوسر به‌طرز قابل توجهی کاهش یافته است، که [این کاهش آوازه و نفوذ] پیامد نقد پساساختارگرایانه (poststructuralist) او از مابعدالطبیعه‌ای است که پایهٔ روش‌شناسی ساختارگرایانه به‌شمار می‌آمد و نیز چالش پسامدرنیستی با نظریه‌های موسوم به «روایت عظمی» همچون مارکسیسم. مارکسیسم ساختارگرا دیگر چندان حمایتی را در جناح چپ برنمی‌انگیخت، جایی که به نظر می‌رسید مفاهیمی چون گسست معرفت‌شناختی، غیرتاریخی و بیش از اندازه کلی هستند. یکی از انتقادهای عامی که بر کار آلتوسر شده این است که اندیشه او فاقد بُعد انسانی است، و نظریهٔ او در بارهٔ ایدئولوژی اینک بیش از اندازه جبرگرایانه ارزیابی می‌شود. مثلاً یی. پی. تامپسون به‌ویژه نسبت به انکار نقش عامل انسانی در تاریخ از سوی آلتوسر معترض است و نیز یکی از مفسرانی است که آلتوسر را به داشتن تمایلات استالینیستی متهم کرده‌اند؛ هرچند دیگرانی ــ چون استیون بی. اسمیت ــ به همان اندازه مشتاق بوده‌اند که از او در برابر این اتهام به شدت احساسی دفاع کنند. وفادارترین پیروان آلتوسر شاگردان سابق او، اتین بالیبار (E. Balibar) و پیر ماشری (P. Macherey) بوده‌اند؛ اوّلی همکار و هم‌قلم آلتوسر در تألیف یکی از متون اصلی مارکسیسم ساختاری ــ خواندن سرمایه *(Reading Capital)* ــ (چاپ تجدیدنظر شده) بوده است و دوّمی در به‌کار بستن عقاید آلتوسر در نظریهٔ ادبی در تحقیق بسیار ستایش‌شده‌اش به‌نام نظریه‌ای در بارهٔ آفرینش ادبی *(A Theory of Literary Production)* (۱۹۶۶) به توفیق چشمگیری دست یافته است.

استوارت سیم

آنسکامب، جی. (گرترود) ای. (الیزابت) ام (مارگارت)[1]

بریتانیایی. و: ۱۹۱۹. رده: فیلسوف تحلیلی. **علا**: فلسفهٔ ذهن؛ علم اخلاق؛ مابعدالطبیعه؛ فلسفهٔ دین؛ تاریخ فلسفه. **تحص**: دانشگاه‌های آکسفورد و کمبریج. **تأثیر**: ارسطو؛ توماس آکویناس قدیس و لودویگ ویتگنشتاین. **منا**: ۱۹۴۶ـ۱۹۶۴ بورس‌های تحقیقاتی، کالج سامرویل، آکسفورد؛ ۱۹۶۴ـ۱۹۷۰، عضو کالج سامرویل، آکسفورد؛ ۱۹۷۰ـ۱۹۸۶ استاد فلسفه، دانشگاه کمبریج؛ ۱۹۷۰ـ۱۹۸۶ عضو نیوهال، کمبریج، از ۱۹۸۶ عضو افتخاری. ۱۹۶۷، عضو فرهنگستان بریتانیا؛ ۱۹۷۹ عضو افتخاری خارجی در فرهنگستان هنر و علوم آمریکا.*

آثار مهم

(1939) (with Norman Daniel) *The Justice of the Present War Examined***; (1953) (trans.) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*; (1957) *Intention*; (1957) *Mr Truman's Degree*; (1958) 'Modern moral philosophy', *Philosophy* 33; (1959) *An Introduction to Wittgenstein's 'Tractatus'*; (1961) (with Peter Geach) *Three Philosophers*; (1971) *Causality and Determination*; (1975) 'The first person', in Samuel Guttenplan (ed.) *Mind and Language*; (1976) 'The question of linguistic idealism', in 'Essays on Wittgenstein in honour of G. H. von Wright', *Acta Philosophica Fennica* 28; (1979) 'Under a description', *Noûs* 13; (1981) *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe* (vol. 1, *From Parmenides to Wittgenstein*; vol. 2, *Methaphysics and the Philosophy of Mind*; vol. 3, *Ethics, Religion, and Politics*).

آنسکامب در جوانی به مذهب کاتولیک درآمد و بخش قابل توجهی از کار او در زمینه

---

1. Anscombe, G(ertrude) E(lizabeth) M(argaret)

* آنسکامب در ۵ ژانویهٔ ۲۰۰۱ در کمبریج انگلستان وفات یافت. ـم.

** سال ۱۹۳۹ ـ یعنی سال انتشار این کتاب ـ مقارن است با آغاز جنگ جهانی دوم. ـم.

علم اخلاق و دین به شناسایی و دفاع از اصول مذهب کاتولیک اختصاص یافته است. به‌عنوان یک دانشجوی محقق در دانشگاه کمبریج شاگرد **ویتگنشتاین** شد و هرچند هرگز به صورت مرید عقاید وی درنیامد. در بسیاری از آثار او تأثیر ویتگنشتاین به چشم می‌خورد. همچون ویتگنشتاین، بخش عمده‌ای از کار آنسکامب به بررسی رابطهٔ بین اندیشه و واقعیت اختصاص یافته است. امّا، برعکس ویتگنشتاین، وی علاقه‌ای جدی به تاریخ فلسفه دارد و قسمت عمده‌ای از کار او از طریق بحث روشن در بارهٔ فلاسفه‌ای چون ارسطو، آکویناس و هیوم صورت گرفته است.

نخستین مقالهٔ منتشرشدهٔ وی در هفته‌های اولیهٔ جنگ جهانی دوم نوشته شد. در آن مقاله، برخلاف فرضیات معمول، استدلال شده است که آن جنگ عادلانه نبود، بدان علّت که اهداف آن نامحدود بود و کشتار توجیه‌ناپذیر غیرنظامیان را نیز با خود داشت. این مقاله با استناد خود به نظریهٔ قانون طبیعی بر بسیاری از آثار بعدی آنسکامب تأثیر داشت. همچنین، در آن مفهومی از عمل انسانی مطرح شده بود که آنسکامب در بسیاری از نوشته‌های بعدی خود به کندوکاو و شرح و بسط آن پرداخت. طبق این مفهوم، اعمال (انسانی) ماهیتی ذاتی دارند که وابسته به قصد و نیت مستقیم آنهاست و این طبیعت ذاتی دست‌کم به همان اندازه به شأن اخلاقی آن‌ها مربوط است که انگیزه‌های آن‌ها و هرگونه پیامدی که ممکن است این انگیزه‌ها داشته باشند به شأن اخلاقی آن‌ها ربط دارد. مثلاً می‌توان بر این عقیده بود که کشتار عمدی بی‌گناهان به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدف آدمی جنایت محسوب می‌شود ــ حال انگیزه‌های آدمی و پیامدهای آن‌ها هرچه می‌خواهد باشد ــ و همیشه خطاست. (طبق نظریهٔ تأثیر مضاعف Double Effect) که آنسکامب مدافع آن بود، آدمی می‌تواند به‌طور قابل قبول و مجازی دست به اعمالی بزند که مرگ بی‌گناهان از پیامدهای آن باشد، تنها به شرطی که آن پیامد «نیت مستقیم» وی نبوده باشد.) لذا، در مدرک آقای ترومن (۱۹۵۷) وی با اعطای مدرک افتخاری دانشگاه آکسفورد به رئیس‌جمهور ترومن مخالفت کرد، با این استدلال که دستور او [رئیس‌جمهور ترومن] به استفاده از بمب‌های اتمی با قصد و نیت مرگ غیرنظامیان بی‌گناه به‌عنوان وسیله‌ای برای وادار ساختن ژاپنی‌ها به تسلیم کامل، قتل‌عام محسوب می‌شود. طبق این برداشت، نظریهٔ ارزیابی اخلاقی به نظریهٔ عمل بستگی پیدا می‌کند، و آنسکامب در مقالهٔ «فلسفهٔ اخلاق نوین» (۱۹۵۸) ــ مقاله‌ای که به پی‌ریزی احیا و طرح مجدد نظریهٔ فضیلت ارسطویی و نظریهٔ قانون طبیعی در علم اخلاق

تحلیلی یاری رساند ــ استدلال کرد که باید تا زمانی که به روان‌شناسی فلسفی مناسبی دست پیدا نکرده‌ایم، فلسفهٔ اخلاق را به حال خود رها کنیم.

تک‌نگاری بسیار تأثیرگذار وی به نام نیت (۱۹۵۷) عنصری اساسی در این روان‌شناسی فلسفی ــ یعنی مفهوم نیت ــ را به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد، البته بدون اشارهٔ صریح به مقولات اخلاقی. غالب فلاسفه مقاصد و نیّات را رویدادهایی فکری تلقی کرده بودند که مقدم بر اعمال اتفاق می‌افتد و سبب آن‌ها می‌شود. آنسکامب استدلال کرد که ما نباید عمل تعمدی و از روی قصد را رفتاری بدانیم که نوعی علت *(cause)* باعث آن شده است، بلکه باید آن را رفتاری قلمداد کنیم که در پاسخ به سؤال «چرا روی داد»، مناسب است دلیلی *(reason)* برای آن مطرح کنیم. وی همچنین برآن بود که آدمی بدون مشاهده می‌داند که نیّاتش چیست (به شیوه‌ای که در آن آدمی همیشه نمی‌تواند بداند که، مثلاً، انگیزه‌هایش چیست)؛ و این امر فقط به این جهت امکان‌پذیر است که نوعی از معرفت وجود دارد ــ معرفت عملی *(practical)* ــ که فلاسفه به آن بسیار کم بها داده‌اند، چرا که تمام فکر فلاسفه معطوف به معرفت نظری *(theoretical)* بوده است. به‌هر حال، معرفت عملی تنها از طریق درک استدلال عملی به‌صورت مناسب فهمیده می‌شود و این مطلب آنسکامب را به بحث تأثیرگذار در بارهٔ این موضوع و برخی از پیامدهای آن رهنمون شد.

وی همچنین به اهمیت این واقعیت توجه کرد که یک عمل واحد ممکن است به صورت‌های بسیار متفاوتی توصیف شود، مثلاً «پایان بخشیدن به جنگ»، «کشتار غیرنظامیان» و «جابجا کردن مولکول‌های هوا». بنا بر برخی از این توصیف‌ها [عمل مورد نظر] عمدی است و بنابر بعضی دیگر چنین نیست و توصیفات عمدی متفاوت ارزیابی‌های اخلاقی متفاوتی در پی دارند. پس آیا یک توصیف صحیح وجود دارد؟ این مسئله از آن زمان به بعد به‌طور گسترده مورد بحث قرار گرفته است.

بسیاری از مواضعی که آنسکامب در کتاب نیت مطرح کرد، مدت زمانی چشمگیر به‌صورت بسیار گسترده مورد پذیرش قرار گرفت. این مسئله در بارهٔ اکثر آثار او صدق نمی‌کند. مثلاً در مقاله او با نام «اول شخص» (۱۹۷۵) استدلال شده است که کلمهٔ «من» واژه‌ای ارجاعی نیست. وی برآن است که عدم درک این نکته ما را به پذیرش فرض وجود نفس دکارتی وادار می‌کند، چرا که اگر به واقع «من» واژه‌ای ارجاعی باشد، به‌نظر می‌رسد که نفس دکارتی همان چیزی است که باید مرجع اشاره قرار گیرد. همچون

بسیاری از کارهای آنسکامب، این مقاله مشکل بحث فراوانی را برانگیخته است، بدون آن‌که همدلی و موافقت چشمگیر و دامنه‌داری را برانگیخته باشد.

برای درک مفهوم عمل نیاز به درک علیّت است و برخی از آثار آنسکامب که بیش‌ترین بحث‌ها را برانگیخته‌اند، در بارهٔ همین موضوع بوده‌اند. آنسکامب در سخنرانی شروع تدریس خود با عنوان **علیّت و قطعیت** *(Causality and Determination)* (۱۹۷۱) (در **مجموعهٔ مقاله‌ها**، ج ۳) به دو دیدگاه حمله کرد که از قرن هجدهم به‌صورت گسترده‌ای پذیرفته شده بود. وی نخست علیه آنچه آن را «جبرگرایی» (determinism) می‌خواند استدلال کرد ـ یعنی، این دیدگاه که هر رویدادی از رهگذر علتی مقدم بر خود کاملاً محتوم و قطعی است. برخلاف دیدگاه هیوم، آنسکامب بر آن بود که انواع بسیاری از علّت وجود دارد و برخی از آن‌ها معلول‌ها را ضروری یا اجتناب‌ناپذیر نمی‌کند. دوم آن‌که وی به دیدگاه برخاسته از فلسفه کانت مبنی بر این‌که جبرگرایی با آزادی اراده و اختیار سازگاری دارد، حمله کرد ـ دیدگاهی که طی پنجاه سال تقریباً به‌صورت اعتقادی رسمی درآمده بود.

پس از مرگ ویتگنشتاین، آنسکامب یکی از وصیت‌گزاران ادبی او شد. در این جایگاه، او بسیاری از آثار ویتگنشتاین را ترجمه، تدوین و ویرایش کرده است. یکی از نخستین آثار خود او (۱۹۵۹) شرحی مشکل، هرچند بسیار تأثیرگذار، بود که بر **رساله منطقی ـ فلسفی** *(Tractatus Logico - Philosophicus)* ویتگنشتاین نوشت و در آن با این تفسیر غالب در آن زمان که اثر ویتگنشتاین اعلامیهٔ تجربه‌گرایی منطقی است، به مبارزه برخاست. آنسکامب را عموماً یکی از بهترین فلاسفهٔ پس از جنگ [جهانی دوم] بریتانیا به‌شمار می‌آورند ـ «در یک کلام، ممتازترین از نظر فکری، چشمگیرترین، اصیل‌ترین و مشکل‌آفرین‌ترین فیلسوفی که دیده می‌شود» (جی. ام کامرون *The New Republic*، ۱۹ مه ۱۹۸۲، ص ۳۴). اندیشهٔ وی تقریباً همیشه مشکل است، عمدتاً به این دلیل که مسائل را در پایه‌ای‌ترین سطح مطرح می‌کند. در نتیجه، بسیاری از استدلال‌های وی بیش از آن‌که پذیرفته شده باشند، به‌طور گسترده مورد بحث قرار گرفته‌اند. اندیشهٔ آتشین وی اغلب با سبکی تند و تیز بیان شده است که برای همه دلپذیر نبوده است.

آنتونی الیس

مآخذ: Passmore 1957; CA 129; WW 1992.

آیر، آلفرد جولز[1]

بریتانیایی. **و:** ۲۹ اکتبر ۱۹۱۰، لندن. **ف:** ۲۷ ژوئن ۱۹۸۹، لندن. **رده:** مثبت‌گرای (پوزیتیویست) منطقی. **علا:** معرفت‌شناسی؛ منطق فلسفی؛ علم اخلاق. **تحص:** کلیسای مسیح، آکسفورد. **تأثیر:** راسل، کارناپ، و رایل. **منا:** مدرس کلیسای مسیح، آکسفورد ۱۹۳۳ـ۱۹۴۰؛ استاد، کالج دانشگاه لندن ۱۹۴۶ـ۱۹۵۹؛ استاد منطق، آکسفورد ۱۹۵۹ـ۱۹۷۸.

آثار مهم

(1936) *Language, Truth, and Logic*; (1940) *Foundations of Empirical Knowledge*; (1947) *Thinking and Meaning*; (1954) *Philosophical Essays*; (1954) *The Problem of Knowledge*; (1963) *The Concept of a Person and Other Essays*; (1968) *The Origins of Pragmatism*; (1969) *Metaphysics and Common Sense*; (1971) *Russell and Moore: the Analytical Heritage*; (1972) *Probability and Evidence*; (1972) *Russell*; (1973) *The Central Questions of Philosophy*; (1980) *Hume*; (1980) *Philosophy in the Twentieth Century*; (1981) *Philosophy and Morality and Other Essays*.

آیر با انتشار کتاب زبان، **حقیقت و منطق** در سال ۱۹۳۶ تأثیر مؤکدی بر آگاهی فلسفی زمانهٔ خویش برجای گذاشت. وی بقیهٔ عمر دراز کاری‌اش را عمدتاً به بسط و توسعهٔ آرای مندرج در این کتاب گذراند و این غالباً به معنای کاستن از شدت و حدّت آن‌ها بود. تأثیر چشمگیر این کتاب معلول چند عامل بود: ماهیت و طرز بیان تحریک‌کنندهٔ آن، محاسن ادبی قابل توجه آن (فصاحت، قدرت، ظرافت، استحکام طرح کلی، و انسجام ساختار) و شاید حتی ایجاز فرح‌بخش آن. عقایدی که در این اثر مطرح شده است، بدون نماینده و مبلغ بریتانیایی نبود ــ **راسل**، **مور** و **ویتگنشتاین** که رگه‌ای بریتانیایی داشت(۱) و قبل از آن‌ها دبلیو. کی. کلیفورد (W. K. Clifford) و کارل

---

1. Ayer, Alfred Jules

پیرسون (Karl Pearson). امّا این افراد از حلقه وین گذشته بودند که به آن‌ها شخصیتی فوق‌العاده انعطاف‌ناپذیر بخشیده بود.

نظریهٔ نخست و مهم این بود که گزاره فقط درصورتی معنادار است که با تجربه تحقیق‌پذیر (verifiable) باشد. پیامد این مطلب این است که مابعدالطبیعه، در آن حدی که مدعی عرضهٔ آگاهی در بارهٔ آن چیزی است که در ماورا و در پس تجربه نهفته است، امری ناممکن است. گزاره‌های مابعدالطبیعی بی‌معنا هستند و، بنابراین، نه صادق‌اند و نه کاذب. از این حذف مابعدالطبیعه به نوبه خود چنین نتیجه می‌شود که تنها کار مناسب فلسفه، تحلیل، به معنایی، تعریف کلمات و انواع گزاره‌هایی است که از نظر فکری مهم و اساسی‌اند. تعاریف موردنظر تعاریفی روشن و صریح از آن نوع که در فرهنگ‌های واژگان یافت می‌شود نیست. آن‌ها تعاریفی کاربردی یا تعاریفی «بافتی» (contextual)اند که قواعدی به‌دست می‌دهند برای برگردان گزاره‌هایی که در آن‌ها اصطلاحی [به‌اصطلاح منطقیون «حدی»] مشکل‌آفرین (problematic term) وجود دارد، به گزاره‌هایی که در آن‌ها فقط اصطلاحاتی دیده می‌شود که کم‌تر مشکل‌سازند و از نظر معرفت‌شناسی ابتدایی‌ترند.

امّا به هر حال نوعی گزاره غیرتجربی، پیشینی (a priori) وجود دارد که روش قابل قبولی برای تعیین اعتبار آن در دست است. این نوعی گزاره است که منطق، ریاضیات و اتفاقاً فلسفهٔ واقعی نیز از آن تشکیل شده‌اند. این گزاره‌ها تحلیلی هستند: صدق آن‌ها (اگر صادق باشند یا کذب آن‌ها اگر کاذب باشند) به دلیل معنای واژه‌ها یا حدّهایی است که دربر دارند. در موارد ابتدایی، تا صدق (یا کذب) آن‌ها تأیید نگردد درک نمی‌شوند. در سایر موارد که صدق آن‌ها به طریق شهودی مسلم نیست، می‌توان از طریق براهینی که بر قواعدی متکی هستند که خود با حقایق تحلیلی مسلم و بدیهی تطابق دارند، صدق را از دل آن‌ها بیرون کشید. (چنین روایتی از مطلب به نوعی به توصیف بسیار عجولانه آیر صورت آرمانی می‌دهد).

نگران‌کننده‌ترین پیامد اصل اثبات (verification) نه بی‌معنایی و پوچی مابعدالطبیعه بلکه بی‌معنایی و پوچی گزاره‌های اخلاقی (در واقع، بی‌معنا شدن احکام ارزشی از هر نوعی) و آموزه‌های دینی بود. باورهای دینی به‌گونه‌ای فواتجربی مابعدالطبیعی‌اند. حدهای اساسی اخلاق و ارزش‌گذاری به‌طور کلی ــ **خوب، درست، باید** ــ نه طبیعی، یعنی تجربی، هستند (در این‌جا آیر به استدلال مور استناد می‌کند،

مبنی بر این‌که طبیعت‌گرایی اخلاقی (ethical naturalism) سفسطه‌آمیز است و در جریان بحث صورت‌بندی استدلال مور را بهسازی می‌کند) و نه صفاتی غیرتجربی ممکن است وجود داشته باشد که در مورد آن‌ها به‌کار رود. کارکرد احکام ارزشی بیان احساسات مطلوب یا نامطلوب گوینده و، از طریقی که نه شرح داده شده است و نه، آن‌طور که پیداست، قابل شرح و توضیح است، برانگیختن احساسات مشابه در شنونده است.

تلاش‌هایی برای کار سازندهٔ تحلیل چیزهای مادی، گذشته، نَفْس و ذهن دیگران صورت گرفته است. آنچه در ادراک به‌صورت تجربی وارد می‌شود، داده‌های حسی است (sense-data) که برای دریافت‌کننده داده‌هایی گذرا و خصوصی به‌شمار می‌رود (اصل جزمی (dogma) کهن تجربه‌گرایان که آیر هرگز نتوانست به‌طور جدی در آن شک کند)، بنابراین، آیر چنین نتیجه‌گیری کرد که چیزهای مادی باید ساخته‌های منطقی برگرفته از داده‌های حسی بالفعل و ممکن باشند، که این همان پدیده‌گرایی (phenomenalism) [جان استوارت]میل است، که با اصطلاحات زبان‌شناسانه بیان شده است. نفس نیز، به همان‌سان، زیر نهاد (substratum) بنیانی تجربه نیست، بلکه در هر موردی سلسله تجاربی است که هر کدام تجربه‌ای از یک جسم انسانی خاص و قابل شناسایی را به‌عنوان یکی از اجزا و عناصر خود شامل می‌شود.

از آن‌جا که تجربه‌ها می‌توانند هم وارد ساختمان اجسام و هم وارد ساختمان اذهان شوند، نه ذهنی هستند و نه جسمی، بلکه خنثی محسوب می‌شوند ــ به سیاق یگانه‌انگاری خنثی (neutral monism)، آن‌گونه که در فلسفهٔ راسل دیده می‌شود.[۲] رویدادهای گذشته به نحو حیرت‌آوری در قالب واژه‌های تجارب آینده تحلیل می‌شوند که وقوع آن‌ها را تأیید خواهند کرد. اذهان دیگران در قالب واژه‌های تجلیّات تجربیشان در رفتار جسمانی تحلیل می‌شوند.

آیر در کتاب بعدی خود، شالوده‌های دانش تجربی، به تفصیل و با جزئیاتی کاملاً متقاعدکننده شرح پدیده‌گرایانه اعیان مادی را، که در کتاب قبلی طرحی اجمالی از آن ترسیم شده بود، بسط و توسعه می‌دهد. ایده‌ای کاملاً اصیل و ابداعی ــ این‌که نظریه‌های ادراک، «زبان‌های جایگزین» (alternative languages) یا پیشنهادهایی هستند برای بحث و گفتگو در بارهٔ واقعیات ادراکی که سهولت آن‌ها توجیهشان می‌کند ــ خیلی زود بدون هیچ رد و نشانی به حال خود رها شد. توجه بیش‌تری به مسئلهٔ اذهان دیگران

معطوف است، با تأکید مجدد بر استدلالِ مبتنی بر تمثیل (analogy) با فرض این‌که این تنها واقعیتی ممکن (contingent) است که تجربهٔ شخصِ دیگر از آنِ خود اوست و تجربهٔ من نیست. آیر همچنین از نظریهٔ قبلی خود دایر بر این‌که هیچ گزاره تجربی را نمی‌توان به یقین صادق دانست دست می‌کشد. او پدیده‌گرایی خود را با پذیرش این امر که نمی‌توان احکام مربوط به چیزهای مادی را دقیقاً بـه صـورت احکـامی در بـارهٔ داده‌های حسّی (sense - data) درآورد، و این دو موضوع فقط ممکن است به طریقی نامعلوم و کلی همبستگی داشته باشند، تلطیف کرد.

سازش‌ها و عقب‌نشینی‌های بیش‌تری از مواضع قبلی در مقدمهٔ پرمحتوای چاپ دوم زبان، حقیقت و منطق ــ که ده سال پس از چاپ اول آن منتشر شد ــ به چشم می‌خورد. مهم‌ترین آن‌ها در بارهٔ اصل اثبات است. این اصل ابتدا به شکلی «ضعیف» بیان شده بود، بدین‌صورت که لازمه آن، نه اثباتی مسلّم و قاطع، بلکه تنها این بود که مشاهده برای تعیین صدق یا کذب گزاره، مربوط و متناسب باشد. آیر ایـن را از نـظر دیگری ضعیف می‌دانست. مفهوم تناسب (relevance) بسیار نامشخص و غیرقطعی است. آیر روایت‌های مختلف و دقیق‌تری از این اصل را پیشنهاد کـرد، امّا در بـرابـر انتقادها پذیرفت که هدفِ اصلی یعنی ارائه توصیفی روشنگر و دقیق را فراموش کرده بود. توصیف‌های اولیه، عجیب و غریب و کاهش‌گرایانهٔ (reductive) وی از گزاره‌های مربوط به رویدادهای آینده و اذهان دیگـران رد شـد، امّـا شـوق کـاهش‌گرایـانه او در سخنرانی شروع به کارش در لندن در همان سال با عنوان اندیشه و معنا مشهود است. در این‌جا، نَفْسی که می‌اندیشد، روند اعمال فرضی ذهنی که با آن‌ها به تفکر می‌پردازد و معانی جوهری (substantive) که ادعا شده است نفس به آن‌ها معطوف است، همه با اصطلاح اندیشه در گزاره‌های معنادار خلاصه و تحلیل شده است.

در جستارهای فلسفی (۱۹۵۴) به موضوعات مربوط به منطق فلسفی تـوجه جـدی می‌شود. در بحث در باره افـراد، وی از اسـتلزامـات نـظریهٔ تـوصیف‌های (theory of descriptions) راسل دفاع می‌کند مبنی براین‌که هر چیزی بیش از مجموعِ صـفات آن چیز نیست، نظریه‌ای که وی بعدها با شدت بیش‌تری برآن تأکید ورزید. مسئلهٔ نـفی (negation) هوشمندانه بـررسی مـی‌شود. بـقیهٔ ایـن مـجموعه، زمـینه‌های آشـنا در معرفت‌شناسی و علم اخلاق را دربر می‌گیرد و آیر نخستین‌بار به‌طور کامل وارد مبحث

اختیار (free will) می‌شود و با آن نه از نظر علیّت (causation) بلکه از جهت اجبار یا محدودیت (constraint)، مخالفت می‌کند.

در **مسئله معرفت** (۱۹۵۴) نشان داده می‌شود که سه موضوع عمده که آیر در تمام طول عمر کاری خود به آن‌ها مشغول بود ــ ادراک، معرفت نسبت به گذشته و معرفت نسبت به اذهان دیگر ــ ساختار مشترکی دارند. در هر یک از این موارد، یگانه گواهی که به نظر می‌رسد وجود دارد ــ تأثیرات حسّی، یادآوری‌های جاری، رفتار مشهود ــ نمی‌تواند به نتیجه گیری‌هایی که در بارهٔ اعیان مادی، رویدادهای گذشته و اذهان دیگران می‌شود بینجامد. واکنش‌های محتمل بررسی می‌شوند: شکاکیت (scepticism)، یک اصل پیشینی برای پر کردن شکاف، بسته شدن آن با کاهش فقرات استنتاج شده به گواه آن‌ها؛ دسترسی مستقیم و غیرتجربی به فقرات مشکل‌آفرین. آیر گزینه پنجمی نیز پیشنهاد می‌کند ــ تقریباً مبنی بر آنکه فاصله به تفصیل شرح داده شود و سپس هیچ کار دیگری در بارهٔ آن صورت نگیرد. توصیف خاطره عالی است و میراث اغتشاش [به‌جای مانده] از راسل را از میان می‌برد. در فصل آغازین، معرفت، از باور صادق با «حق ایقان» متمایز می‌شود ــ مفهومی ارزشگذارانه (evaluative) که صلاحیت آن برای عینیت (objectivity) مورد بحث قرار نمی‌گیرد.

نوشته‌های بعدی آیر افکار جدید چندانی در خود ندارند. دو تحقیق تاریخی روشن و قوی [در میان آنها] وجود دارد: در باره **پرس** و **جیمز**، و در بارهٔ راسل و مور. سه مجموعه مقالهٔ دیگر، مطالب خوبی دربر دارند امّا مطالب چندان دور از انتظار و غافلگیرکننده‌ای در آن‌ها نیست. کتاب‌هایی کوچک در بارهٔ هیوم، راسل، و ویتگنشتاین، و تاریخی از فلسفهٔ قرن بیستم که به شکلی بسیار دقیق از دیدگاه شخصی خودش نوشته شده است، از دیگر آثار متأخر اوست. بهترین و پرمحتواترین کتاب متأخر وی **مسائل اصلی فلسفه** (۱۹۷۳) است که در آن گسترهٔ بسیار وسیعی از موضوعات با شور و ایجاز قابل تحسینی بررسی می‌شود امّا هیچ اندیشهٔ جدیدی در آن به چشم نمی‌خورد.

تقریباً همهٔ عقاید و نظریه‌های آیر به‌صورت بسیار قابل تشخیصی از دیگران گرفته شده است، به‌جز آن‌هایی که وی به‌زودی از آن‌ها صرفنظر کرد. این واقعیت در ابتدا مشخص نبود چراکه در سال ۱۹۳۶ نظریه‌های او چشمگیر و ناآشنا به‌نظر می‌رسید. غالب اندیشه‌های اولیهٔ وی تقریباً رونوشت مستقیم [افکار] **کارناپ** بود که، به‌ویژه

آن‌جا که دارای تناقض بود با وارد کردن [آرای] **شلیک** جرح و تعدیل شده بود. با این‌همه وی نویسندهٔ فلسفی نمونه‌ای بود: نظریه‌های قاطعی را برای بحث مطرح می‌کرد، از آن‌ها با استدلال‌هایی صریح و اغلب هوشمندانه دفاع می‌کرد و اندیشه‌های خود را با نثری فوق‌العاده روشن و خالی از ابهام و اندکی سرد بیان می‌کرد. او سزاوار آوازه‌ای بود که داشت. آیر بلافاصله پس از انتشار نخستین کتاب خود به شهرت رسید و تأثیری قوی بر هم‌عصران جوان خود گذاشت، شاید به آن‌ها شهامت بخشید تا به آفرینش و پروردن اعتقادات خود بپردازند. پس از سال ۱۹۴۶، در کالج دانشگاه، در لندن هم گروه آموزشی و هم دانشجویان بخش فلسفه تأثیر قوی شخصیت وی را آشکار کردند اما عزت نفس وی به‌صورت الزام به داشتن پیروانی سرسپرده و مطیع درنیامد؛ فلسفه برای وی بیش‌تر نوعی بازی رقابت‌آمیز بود تا مراسم مذهبی تمرکز یافته‌ای بر خود او. شاگردان وی سبک فکری او را دارند، امّا معمولاً عقاید وی را ندارند. گروه وی [گروه فلسفه کالج دانشگاه، لندن] در سال‌های اولیهٔ پس از جنگ [مرکز] اصلی مخالفت مؤثر با ائتلاف شکننده بین ویتگنشتاین‌گرایی (Wittgensteinianism) دانشگاه کمبریج و فلسفهٔ **رایل** و **اوستین** دانشگاه آکسفورد بود. او درست هنگامی به آکسفورد بازگشت که این دانشگاه با مرگ اوستین به لحاظ فلسفی در حال ازهم پاشیدن بود. در آن سال‌ها وی معلمی تأثیرگذار بود که خود را وقف کار کرد، و احیاکنندهٔ بحث فلسفی بود. از دیدگاه عامهٔ علاقه‌مند، وی به تدریج از نقش پیامبر نیست‌انگاری اخلاقی به الگویی از فیلسوف استحاله یافته بود.

آنتونی کوینتون

مآخذ: Passmore (1957); Edwards; Hill

پانوشت‌های مترجم

۱. اشاره دارد به این که ویتگنشتاین در پنجاه سالگی به تابعیت بریتانیا درآمد. بنگرید به **ویتگنشتاین** در همین کتاب.

۲. برای یافتن توضیحی مختصر در باره اصطلاح "neutral monism" بنگرید به **راسل** در همین کتاب.

آئورُبیندو، گُش (مشهور به سِری آئورُبیندو)[1]

هـــندی. و: ۱۵ اوت ۱۸۷۲، کـــلکته. ف: ۵ دســـامبر ۱۹۵۰، پـــوندیچری. رده: مابعدالطبیعه‌شناس. **تحص:** دبیرستان سنت پُلز و کالج کینگز، کمبریج. **تأثیر:** وِدانـتا و تکامل‌گرایانی چون هانری برگسون و جان دیویی. **منا:** مـؤسس اَشـرامِ آئـورُبیندو در پوندیچری، هندوستان.

آثار مهم

(1947) *The Life Divine*; (1950) *The Ideal of Human Unity*; (1970-72) *Sri Aurobindo Birth Centenary Library*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram (containing *Essays on the Gita; The Upanishad Texts, Translations and Commentaries; The Secret of the Veda).*

آئـــورُبیندو، هـــمچون دیگـــر فـلاسفهٔ هـندی قـرن بـیستم نـظیر راداکـریشنان(۱) و ویوِکاناندا(۲) به شدت تحت تأثیر ایدئالیسم ودانتای شانکارایی قرار داشت. به عقیدهٔ شانکارا(۳) واقعیت غایی، برهمن، ورای زمـان و مکـان، غـیردوگانه، بـدون کـیفیت، و توصیف‌نشدنی است. جهان، آن‌چنان که ما آن را می‌شناسیم ــ یعنی متشکل از اشیای قرارگرفته در زمان و مکان ــ مایا یا وهم و خیال است. آئورُبیندو برهمن را واقعیت غایی می‌دانست:

> [برهمن] را نمی‌توان در هیچ کمیّت یا کمیّت‌هایی خلاصه کرد، برهمن از هیچ کیفیّت یـا تـرکیبی از کـیفیات تشـکیل نشـده است. مـجموعه‌ای از صـور یـا زیرنهادی صوری از صور نیست. اگر همهٔ صور، کمیت‌ها و کیفیت‌ها ناپدید می‌شدند، این یک باقی می‌ماند. وجـود بـدون کـمیّت، بـدون کـیفیّت، بـدون صورت نه فقط قابل تصور است، بلکه یگانه چیزی است که می‌توانـیم ورای این پدیدها درک کنیم.
>
> حیات الهی (۱۹۴۷، ج ۱، ص ۹۶)

---

1. Aurobindo, Ghose (Sri Aurobindo)

امّا وی با ودانتای آدوایتا[۴] که مدعی است جهانِ پدیداری، غیرواقعی است موافق نبود. آئورُبیندو براین باور بود که حقیقت نه در ایدئالیسم نهفته است نه در ماتریالیسم، چراکه آن‌ها هر دو دیدگاه‌هایی یکسویه از ماهیت واقعیت ارائه می‌کنند. پاسخ در عوض در یکپارچه انگاری (integralism) قرار دارد، که بنابرآن، ماده و آگاهی به‌صورتی تفکیک‌ناپذیر به یکدیگر متصل‌اند. به عبارت دیگر، ماده و روح دو جنبه از یک کلّ واحدند؛ آن‌ها هر دو واقعی هستند.

به‌نظر آئورُبیندو برهمن سَت *(sat)* یا هستی، چیت *(chit)* یا آگاهی و آناندا *(ananda)* یا سرور است ـ یعنی برهمن هست، برهمن می‌داند و برهمن سرور است و همهٔ آنچه در زمان و مکان هست، واقعی است و برهمن از سر سرور یا آناندا آن‌ها را آفریده است. برهمن از نظر آئورُبیندو از طریق روندی از دگرگونی یا پیچیده شدن خود را به صورت ماده متجلی می‌سازد، و از طریق روندی تدریجی از تکامل قدرت‌های فراوان خود را آشکار می‌سازد ـ زندگی، ذهن و آگاهی. انسان سنتز یا ترکیب جامعی (synthesis) است از عالم. از ماده، نیروی حیاتی، کیفیات عاطفی، هوش ابتدایی و روح تشکیل شده است. هدف او شناخت برهمن از طریق شناخت خود است. در اساس، فلسفهٔ آئورُبیندو عمدتاً متأثر از آدوایتا ودانتای شانکاراست. با این حال وی، مفسری امروزی شناخته می‌شود که به رغم پذیرش برهمنی غیردوگانه به‌عنوان «واقعیت» کوشیده است توجیهی برای وجود عینی جهان‌پدیداری (phenomenal world) فراهم آورد.

ایندیرا ماهالینگام کَر

پانوشت‌های مترجم

۱. Radhakrishnan. فیلسوف و دولتمرد هندی (۱۸۸۸ـ۱۹۷۵).

۲. Vivekananda. فیلسوف هندی (۱۸۶۲ـ۱۹۰۲).

۳. Shankara. فیلسوف هندی (؟۷۸۸ـ؟۸۲۰)

۴. ودانتا، به معنای «آخر وداها» پرنفوذترین مکتب در میان مکاتب شش‌گانه سنتی آیین هندو به‌شمار می‌رود که بخش عمدهٔ محتوای فلسفی دیگر مکاتب در آن جذب شده است. این مکتب مدعی ارائه صحیح‌ترین تفسیر از متون مذهبی فرهنگ هند، یعنی وداها، اپانیشادها و بهاگاوادگیتا است.

اُرتگا یی گاست، خوسه[1]

اسپانیایی. **و:** ۱۸۸۳، مادرید. **ف:** ۱۹۵۵، مادرید. **رده:** خرد ـ حیات‌گرا ratio-vitalist. **تحص:** دانشگاه مادرید و پس از آن در آلمان. **منا:** کار خود را به‌عنوان یک نوکانتی آغاز کرد؛ آرای خود را از سال ۱۹۱۰ به بعد که به‌عنوان استاد مابعدالطبیعه در مادرید مشغول به کار تدریس شد شکل داد و پروراند. این سمت را تا زمانی که به دلیل جنگ داخلی اسپانیا و سپس جنگ جهانی دوم به اجبار به تبعید فرستاده شد، حفظ کرد؛ در سال ۱۹۴۸ به مادرید بازگشت و همراه با هولیان ماریاس «مؤسسهٔ علوم انسانی» را بنیاد نهاد.

آثار مهم

All in *Obras completas*, 12 vols, Madrid; Alianza / Revista de occidente, 1983; (1912) *Meditaciones del Quijote*; (1921) *España invertebrada;* revised 1922 and 1934; (1925) *La deshumanizacion del arte*; (1930) *La rebelión de las masas*; (1932-3) *Unas Lecciones de metafisica*; (1935) *Historia como sistema*; (1940) *Ideas y creencias*; (1958) *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoria deductiva* (posthumous).

اُرتگا شخصیتی است که در تاریخ فکری و فرهنگی اخیر کشور خود هم به‌عنوان نویسنده و هم به‌عنوان سردبیر نشریه ادواری *Revista de Occidente* و نیز ویراستار مجموعه کتاب‌هایی که از طریق آن‌ها اندیشه‌های جدید اروپایی به اسپانیا منتقل شد، اهمیت تراز اول دارد. نوشته‌ها و آثار گسترده او طیفی وسیع از تاریخ، سیاست، زیبایی‌شناسی و نقد هنری گرفته تا تاریخ فلسفه، مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی و علم اخلاق را دربر می‌گیرد. این آثار به زبان کاستیلی روشنی، به قلم استادی مسلط بر زبان نگاشته شده‌اند که اُرتگا را علاوه بر اندیشمندی مهم، به‌صورت ادیبی صاحب سبک جلوه‌گر می‌کنند.

---

1. Ortega y Gasset, José

ارتگا پس از دورهٔ جوانی که در آن زمان نوکانتی محسوب می‌شد، در سال ۱۹۱۴ با انتشار تفکراتی در بارهٔ [دن] کیشوت به توسعه آرای خود پرداخت و خطوط اندیشه‌ای را که در آن‌جا به‌صورت طرح‌های مبهم ارائه شده بود، در آثار فلسفی بعدی خود از کار درآورد که در این میان، در اثر ناتمام اندیشهٔ اصل نزد لایب نیتس (۱۹۵۸) که روزهای قبل از مرگ مشغول کار بر روی آن بود و پس از مرگش منتشر شد، این روند به اوج رسید. ارتگا فلسفهٔ پخته خود را «خرد ـ حیات‌گرا» نامید، اصطلاحی که از اوایل دههٔ ۱۹۲۰ به بعد مرتباً از آن استفاده می‌کرد.

مابعدالطبیعه اُرتگا با نقد رئالیسم و ایدئالیسم ــ هر دو ــ آغاز می‌شود. در اوّلی جهان یا اشیا واقعیت غایی انگاشته می‌شود، درحالی که در دوّمی اولویت به نفس داده می‌شود. هیچ‌کدام این دو دیدگاه پذیرفتنی نیست، چون مقولهٔ دیگری وجود دارد که از نظر منطقی هم بر نفس و هم بر شیء تقدم دارد، و آن مقولهٔ غایی حیات است: «من زندگی‌ام نیستم: این [زندگی من]، که واقعیت است، از من و چیزها تشکیل شده است. آن چیزها من نیستند و من آن چیزها نیستم: ما به صورت متقابل متعال (transcendent) هستیم، ولی هر دو در آن همزیستیِ مطلق که همانا زندگی است، درونی (immanent) هستیم» (XIII۳ـ۱۹۳۲). علاوه بر آن، اگرچه زندگی هر فردی به او داده شده است، هرکسی باید بی‌وقفه برای حفظ آن کوشش کند. ما همواره در معرض خطرِ فاجعه قرار داریم و پرهیز از آن تلاش بی‌وقفهٔ ماست. همان‌طور که او اغلب می‌گوید، «زندگی نوعی وظیفه است» ('La vida es quehacer'). سرمایهٔ اصلی ما در این تلاش و مبارزه خرد است. منظور ارتگا از «خرد» صِرف هوشمندی ناب یا قابلیت اندیشهٔ انتزاعی نیست، بلکه به‌صورتی کلّی‌تر خرد یعنی «هر عمل فکری که ما را در تماس با واقعیت قرار می‌دهد و از آن طریق ما با امر متعال برخورد می‌کنیم» (یعنی [تماس با] اشیا، IX، ۱۹۳۵). این همان «خرد حیاتی» *(razon vital)* است که نام خود را بر اندیشه او نهاده است.

این فلسفه به‌صورت مشخص حاوی عناصر وجودگرایانه (existentialist) است. اُرتگا برآن بود که علوم طبیعی هیچ پیشرفتی از نظر درک امور انسانی نداشته است. دلیل این امر آن است که علم از پیش فرض می‌کند که طبیعت ثابت یا تغییرناپذیر است (فرضی که ارتگا آن را خودرأیی عظیم پارمنیدس می‌نامد، حال آن‌که افراد بشر طبیعت ثابت و تغییرناپذیر ندارند. موجود انسانی شیء نیست بلکه یک نمایش (drama) است

و طبیعت صرفاً برچسبی گذراست که ما بر آنچه در زندگیمان با آن مواجه می‌شویم، نصب می‌کنیم. «انسان موجودی است که خودش خود را می‌سازد» (VII، ۱۹۳۵). حکم اخلاقیِ اصلی اُرتگا مبنی بر زیستن حیاتی راستین و حقیقی، مستقیماً ریشه در همین دیدگاه دارد. اُرتگا همانند **سارتر** انسان‌ها را محکوم به آزادی می‌داند. در هر لحظه امکانات فراوانی پیش‌روی ما گشوده است و ما باید از بین آن‌ها دست به انتخاب بزنیم. آزادی عملی نیست که موجودی با طبیعت و ماهیتی ثابت اِعمال کند؛ آزاد بودن به معنای فقدان هویتی ساخته و پرداخته است.

علم بر فرضیات الثایی [1] دایر بر ماهیت ثابت طبیعت استوار است. برای پرداختن به امور انسان‌ها که فاقد طبیعت ثابت هستند، شاخهٔ متفاوتی از دانش لازم است، و آن تاریخ است. زندگی واقعیت اساسی و زیربنایی است، و تاریخ علم نظام‌مند زندگی است. ما همان چیزی هستیم که بر ما گذشته است، چه در مقام فرد و چه در مقام نوع، و امور بشری فقط از راه درک تاریخ آن‌ها قابل درک است. علاوه بر این، تاریخ ــ همچون همهٔ دانش‌ها ــ چیزی است که ما در جریان مبارزه خود برای بقا آن را می‌سازیم، نه کشف بی‌طرفانه حقیقت. همهٔ اکتشافات فکری ما عناصری هستند از آنچه اُرتگا آن را زوایای دید (perspectives) می‌خواند، دیدگاه‌هایی نسبت به جهان که به صورت اجتناب‌ناپذیر منظری شخصی دربر دارند. یگانه زاویهٔ دید عاری از حقیقت آن است که مدعی مطلق بودن و فراتر رفتن از زاویه دید است.

از نظر سیاسی، اُرتگا طرفدار شکلی از حکومت اشرافی (آریستوکراسی) است و دیدگاه‌هایش براساس نظریه‌هایی در بارهٔ طبیعت زندگی آمیخته با باور عمیق به نابرابری‌های طبیعی در قابلیت‌های مردم استوار است. زندگی مبارزه است، فرهنگ، نامطمئن و جلوگیری از سقوط و از پا درآمدن آن نیازمند توجه، تعدیل و اصلاح مداوم است. غالب انسان‌ها فاقد خلاقیت و آینده‌نگری لازم برای حفظ فرهنگ هستند و انقلاب‌های توده‌ها صرفاً اعتراض‌های بی‌هدفی هستند که فرهنگ را در معرض خطر نابودی قرار می‌دهند. فرهنگ با نوعی اشرافیت فکری حفظ می‌شود که با این حال مراقب است تا از درگیری در فعالیت‌های روزمرهٔ دولت اجتناب کند؛ درگیری‌ای که خسته‌کننده و دون شأن آن اشرافیت فکری است. در باقی اوقات، این اشرافیت باید خود را با چیزی که اُرتگا آن را «خیال‌پردازی‌های دقیق» فلسفه، ریاضیات یا علوم می‌نامید ــ بازی‌هایی که برای کاستن از ملال هستی کسل‌کننده و یکنواخت اختراع شده است ــ

مشغول دارند. ارتگا این عقاید خود را در طی دورانی طولانی ــ از زمان نگارش **شورش توده‌ها** (۱۹۳۰) تا هنگام مرگ وی ــ ساخته و پرداخته کرد. آن‌ها همچنان در آخرین اثر او، **اندیشهٔ اصل نزد لایب نیتس**، تشریح شده‌اند.

رابرت ویلکینسون

پانوشت مترجم

۱. Eleatic. منسوب به مکتبی فلسفی در یونان باستان در قرون پنجم و ششم ق.م. که زادگاه آن شهر الئا بود؛ اندیشه اصلی این مکتب این است که «وجود»، واحد است و تکثر و تغییر در آن راه ندارد. از بارزترین فلاسفهٔ این مکتب می‌توان به پارمنیدس و زنون اشاره کرد.

استراوسون، پیتر فردریک[1]

بریتانیایی. و: ۲۳ نوامبر ۱۹۱۹، لندن. رده: فیلسوف تحلیلی منطق و زبان. **علا:** معرفت‌شناسی؛ مابعدالطبیعه. **تحص:** کالج سنت‌جان، آکسفورد. **تأثیر:** فلسفه تحلیلی و فلسفه آکسفورد، به‌ویژه اچ. پی. گرایس. **منا:** ۱۹۴۶ استادیار فلسفه در کالج دانشگاه ویلز شمالی؛ محقق کرسی جان لاک در دانشگاه آکسفورد؛ ۱۹۴۷ـ۱۹۶۸، استادیار فلسفه (۱۹۴۷)، مدرس (۱۹۴۸)؛ عضو (۱۹۴۸ـ۱۹۶۸) و عضو افتخاری (۱۹۷۹) کالج دانشگاه، آکسفورد؛ ۱۹۶۰ عضو فرهنگستان بریتانیا؛ ۱۹۶۶ـ۱۹۸۷، دانشیار (۱۹۶۶ـ۱۹۶۸) و پس از آن استاد کرسی وین‌فِلت فلسفه مابعدالطبیعی (۱۹۶۸ـ۱۹۸۷)، دانشگاه آکسفورد؛ ۱۹۶۸ـ۱۹۸۷، عضو و سپس عضو افتخاری (۱۹۸۹)، کالج مَگدالن، آکسفورد؛ ۱۹۷۱، عضو افتخاری فرهنگستان هنرها و علوم آمریکا؛ ۱۹۷۷، دریافت عنوانِ سِر؛ ۱۹۹۰، عضو فرهنگستان اروپایی؛ چندین انتصاب موقت به‌عنوان استاد میهمان در [مراکز علمی] آمریکا و اروپا.

آثار مهم

(1952) *Introduction to Logical Theory*; (1959) *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*; (1966) *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason'*; (1971) *Logico-Linguistic Papers*; (1974) *Freedom and Resentment, and Other Essays*; (1974) *Subject and Predicate in Logic and Grammar*; (1985) *Scepticism and Naturalism; Some Varieties. The Woodbridge Lectures 1983*; (1992) *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*.

تأثیر فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان متعارف، دلیل توجه استراسون به زبان، اندیشه و «موضوعات» آنهاست. این علاقه از ابتدا در [مقالهٔ] «حقیقت» (در نشریهٔ *Analysis*،

---

1. Strawson, Peter Frederick

۱۹۴۹) به‌چشم می‌خورد، که به نظریه معناشناختی (semantic) حقیقت حمله می‌کند: «امر حقیقی» خصوصیات معناشناختی یا ویژگی‌های دیگر را توصیف نمی‌کند بلکه «حقیقی» یا «صادق» و «خطا» یا «کاذب» [واژه‌هایی] اخباری یا بیانگرند ــ گفتن این‌که جمله‌ای «حقیقی» یا «صادق» است بیان موافقت با آن است. مقاله «حقیقت» باعث مناقشهٔ وی با ج. ال. **اوستین** ــ از مدافعان نظریه تطبیقی حقیقت[1] شد. استراوسون استدلال می‌کند که توصیف حقیقت به منزله تطابق گزاره‌ها و امور واقع درست از کار در نمی‌آید، زیرا امور واقع چیزهایی نیستند که گزاره‌ها از آن‌ها نام می‌برند یا به آن‌ها اشاره و ارجاع می‌کنند ــ امور واقع چیزهایی هستند که گزاره‌ها (وقتی صادق باشند) آن‌ها را بیان می‌کنند (۱۹۷۱، ص ۱۹۶).

استراوسون در مقاله‌ای به سال ۱۹۵۰ با نام «در باره ارجاع» «On Referring» (گردآوری و تدوین شده در ۱۹۷۱) ــ به «نظریهٔ توصیفات معین» **راسل** حمله می‌کند. از نظر راسل جمله‌ای مانند «پادشاه فرانسه عاقل است» کاذب است، زیرا وقتی تجزیه و تحلیل شود حاوی ادعای وجود است (یعنی، «یک پادشاه فرانسه وجود دارد»). استراوسون استدلال می‌کند که تحلیل راسل مفاهیم ارجاع به یک چیز و ادعای وجود آن را با هم تلفیق می‌کند ــ «ارجاع کردن همان ادعا کردن نیست» (ص ۱۵) ــ هرچند که در ارجاع به چیزی ممکن است «دلالت ضمنی» (به مفهوم ویژه‌ای که استراوسون برای این کلمه قائل است) بر وجود آن چیز در کار باشد. استراوسون استدلال می‌کند که راسل تمایز بین جملات (یا عبارات)، کاربرد و بیان آن‌ها را نادیده گرفته است. در جایی که برای راسل یک گزاره صادق، کاذب یا بی‌معناست، استراوسون برآن است که یک گزاره به دلیل قواعدی که بر کاربرد آن حاکم است، فارغ از این‌که وقتی بیان شد در باره چه چیزی است، معنادار است. گزاره‌ای مانند آنچه در بارهٔ پادشاه فرانسه ذکر شد معنادار است، اما اگر برای ارجاع به چیزی از آن استفاده نشود، مسئله صدق یا کذب آن مطرح نمی‌شود.

علاقه به رابطهٔ بین منطق صوری (formal logic) و زبان متعارف در درآمدی بر نظریهٔ منطقی (۱۹۵۲) ادامه می‌یابد، که قسمتی از اهداف آن «مشخص کردن برخی نقاط تعارض و اشتراک بین رفتار کلمات در سخن گفتن متعارف و معمولی و رفتار نمادها در نظامی منطقی است» (ص IV). استراوسون برآن است که منطق‌دانان صوری نمی‌توانند منطق دقیق و نظام‌مند عبارات زبان روزمره را به‌دست دهند، «چراکه این

عبارات منطق دقیق و نظام‌مندی ندارند» (ص ۵۷). منطق صوری «تجرید آرمانی‌شده‌ای» است که برخی خصوصیات ساختاری زبان متعارف را آشکار می‌سازد امّا خصوصیات دیگر آن را حذف می‌کند. تصور شکاف بین منطق صوری و زبان متعارف انتقاداتی را برانگیخته است (مثلاً انتقاد کواین در [نشریهٔ] ذهن / *Mind*، ۱۹۵۳)، ولی استراوسون را به انتقاد از معنی‌شناسی صوری واداشته است [یعنی همان معناشناسی] که دونالد دیویدسون به‌صورتی عمومی و همه‌پسند درآورد (ر.ک. «در بارهٔ درک ساختار زبان آدمی» در آزادی و انزجار، ۱۹۷۴.)

دلمشغولی‌های استراوسون همچنین در افراد (۱۹۵۹) نمود پیدا می‌کند، که عنوان فرعی آن، به هر حال، علاقه و توجه جدیدی را به «مابعدالطبیعه توصیفی» مشخص می‌کند. این نوآوری با «مابعدالطبیعه تجدیدنظرطلبانه» (revisionary metaphysics) تفاوت دارد؛ از آن حیث که در حالی‌که «مابعدالطبیعه توصیفی به توصیف ساختار بالفعل اندیشهٔ ما در بارهٔ جهان قانع است، مابعدالطبیعه تجدیدنظرطلبانه دلمشغول ایجاد ساختاری بهتر است» (ص ۹)، و تفاوتش با تجزیه و تحلیل مفهومی (conceptual analysis) در گستره و در کلیّت آن است، زیرا هدف این مابعدالطبیعه «عریان ساختن کلّی‌ترین مشخصات ساختار مفهومی ماست.» بخش نخست کتاب دربرگیرندهٔ این مضمون است که اجسام مادی جزئیاتی اساسی هستند که ما به آن‌ها اشاره می‌کنیم و کیفیات، انواع و غیره را بر آن‌ها حمل می‌کنیم. در فصل ۳ با عنوان «اشخاص» (Persons) در بارهٔ اولیه‌ای بودن (primitiveness) مفهوم یک شخص استدلال می‌کند، «گونه‌ای موجود که هم بر انتساب حالات آگاهی و هم بر انتساب خصوصیات بدنی و جسمانی دلالت می‌کند ... و به‌صورت یکسان در فرد واحدی از آن‌گونه به‌خصوص دیده می‌شود» (ص ۱۰۲). قرار دادن حالت‌های آگاهی در مرتبهٔ ثانویه نسبت به مفهوم یک شخص به استراوسون این امکان را می‌دهد که از مشکلات سنتی در مورد مسئله ذهن ـ جسم اجتناب کند. بخش دوم کتاب تمایز بین موضوعات منطقی ـ دستوری و محمول‌های آن‌ها را بررسی می‌کند. تأمل بر دو معیار سنتی برای این تمایز به استراوسون امکان می‌دهد تا جزئیات (particulars) را موضوعات منطقی سرمشق یا پارادایم بینگارد و بدین‌ترتیب «پیوند سنتی و پابرجا در فلسفه میان تمایز جزئی ـ کلّی و تمایز موضوع ـ محمول (ارجاع ـ حمل) را تبیین کند (ص ۱۸۸). استراوسون در استدلال خود مبنی بر این‌که بیان یک موضوع، برخی امور واقع تجربی

را که شناسانندهٔ یک جزئی هستند به‌عنوان پیش‌فرض خود دارد، به این‌جا می‌رسد که جزئیات را «کامل» و کلیّات را «ناکامل» (incomplete) قلمداد می‌کند و بدین‌ترتیب به تصور **فرگه** از مقوّمات «اشباع شده» و «اشباع‌نشدهٔ» جمله عمق بیش‌تری می‌بخشد.

نتایج به‌دست آمده در **افراد** اساس کار در آثار بعدی استراوسون قرار می‌گیرد، به‌ویژه **محدودیت‌های حس** (۱۹۶۶) و **موضوع و محمول**؛ (۱۹۷۴)، اما همچنین، شالودهٔ بررسی استراوسون در بارهٔ شک‌گرایی و طبیعت‌گرایی را در ۱۹۸۵ محکم می‌کند. در آن‌جا شک‌گرایی فلسفی و طبیعت‌گرایی کاهشی را با توسل به برخی خصوصیات و شیوه‌های متعارف اندیشیدن و سخن گفتن رد می‌کند. برخی مقاله‌های **آزادی و انزجار** کار استراوسون را در دیگر زمینه‌های فلسفه (به‌خصوص علم اخلاق و زیبایی‌شناسی) نشان می‌دهند؛ و او در جدیدترین اثر منتشر شده‌اش (۱۹۹۲، انتشار یافته در فرانسه در ۱۹۸۵) که براساس دوره‌های مقدماتی تدریس‌شده در آکسفورد شکل گرفته است، طبیعت و ماهیت کار فلسفی را (که از اتفاق عمدتاً کار خود اوست) بررسی می‌کند. در این اثر، وی از فلسفه زبان متعارف و فلسفه تحلیلی کاهشی فاصله می‌گیرد و فلسفه را تلاشی برای درک رابطه بین مفاهیم قلمداد می‌کند؛ تلاشی که درعین حال که به‌طور کلّی «تحلیلی» است، درپی آن نیست که مفاهیم را به مفاهیم ساده‌تر دیگری تقلیل دهد.

استوارت لگت

ماخذ

P. F. Strawson (1988) 'Ma philosophie: son développement, son theme central et sa nature générale', *RTP* 120 : 437 - 52; WW; IWW; Burkhardt; Edwards.

پانوشت مترجم

۱. correspondance theory of truth «این باور که برف سفید است، حقیقت خود را مدیون خصوصیت مشخصی در دنیای بیرونی است: این واقعیت مسلم که برف سفید است. همین‌طور این باور که سگ‌ها پارس می‌کنند، حقیقت دارد ــ به‌دلیل این واقعیت مسلم که سگ‌ها پارس می‌کنند. مشاهدات پیش‌پا افتاده‌ای از این دست به دیدگاهی منجر می‌شود که شاید طبیعی‌ترین و پرطرفدارترین روایت از حقیقت (truth) است: نظریهٔ تطابق [یا مطابقت] که به‌موجب آن، هر باوری (حکم، جمله، گزاره و امثال آن) به‌شرطی حقیقت دارد که واقعیت مسلمی منطبق با آن وجود داشته باشد.» (Paul Horwich, "Truth", in *CDP*, p. 812.)

اوستین جی. (جان) ال. (لنگشاو)[1]

بریتانیایی: **و:** ۱۹۱۱، لنکستر، انگلیس. **ف:** ۱۹۶۰، آکسفورد. **رده:** فیلسوف تحلیلی. **علا:** معرفت‌شناسی؛ فلسفهٔ زبان؛ فلسفهٔ ذهن. **تحص:** دانشگاه آکسفورد. **تأثیر:** ارسطو. **منا:** عضو هیئت علمی ال‌سولز، آکسفورد ۱۹۳۳ـ۱۹۳۵؛ عضو هیئت علمی کالج مگدالن، آکسفورد ۱۹۳۵ـ۱۹۵۲؛ استاد کرسی «وایت» در فلسفهٔ اخلاق، آکسفورد ۱۹۵۲ـ۱۹۶۰؛ استاد میهمان، دانشگاه کالیفرنیا در برکلی ۱۹۵۸ـ۱۹۵۹.

آثار مهم

(1961) *Philosophical Papers*; (1962) *How to Do Things with Words*; (1962) *Sense and Sensibilia*.

پس از یک دوران کاری ممتاز در سطح کارشناسی دانشگاه در مقام محقق فرهنگ یونانی ـ رومی، توجه اوستین به فلسفه معطوف شد. او از ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۵ عضو هیئت علمی کالج آل‌سولز بود و از ۱۹۳۵ تا آغاز جنگ در ۱۹۳۹ در آکسفورد فلسفه درس می‌داد. پس از دوران کاری قابل توجهی که [در طول جنگ] در بخش اطلاعات داشت، در ۱۹۴۵ به آکسفورد بازگشت و در ۱۹۵۲ استاد فلسفهٔ اخلاق شد. تا آن زمان، وی تنها یک جلد از سخنرانی‌های اچ. دبلیو. بی. جوزف را با عنوان **سخنرانی‌هایی در بارهٔ فلسفهٔ لایب نیتس** گردآوری، و کتاب **مبانی حساب فِرگه** را ترجمه و سه مقاله از خود را منتشر کرده بود. نفوذ وی به‌طور عمده ناشی از سخنرانی‌ها، درس‌ها و سمینارهایش در آکسفورد بود. قسمت قابل توجهی از کارها و آثار وی پس از مرگش بازسازی و منتشر شد.

اوستین می‌اندیشید که مشخصهٔ بخش عمده‌ای از آثار فلسفی شتابزدگی و بی‌دقتی است ــ در بارهٔ زبان و امور واقعِ شناخته شده تجربهٔ ما، این دلمشغولی وی برای مثال

1. Austin, J(ohn) L(angshaw)

در سخنرانی «معنای یک کلمه» (ایراد شده در ۱۹۴۰ و انتشار یافته در مقاله‌های فلسفی) او آشکار است. با این حال، این دلمشغولی در معروف‌ترین شکل خود در رشته سخنرانی‌هایی که وی به صورت‌های مختلف از ۱۹۴۷ تا ۱۹۵۸ ایراد کرد، و بعد در قالب کتاب حس و حسیّات (۱۹۶۲) منتشر شد، دیده می‌شود. این سخنرانی‌ها عمدتاً از بررسی تفصیلی و نکته به نکتهٔ شرح ای. جی. آیر از استدلال بر پایهٔ توهم (Argument from Illusion) تشکیل شده‌اند؛ استدلالی که به‌طور گسترده‌ای برای نشان دادن این که در ادراک، ما همواره تنها با داده‌های حسی و نه اشیای مادی سر و کار داریم، اتخاذ شده بود. اوستین سعی کرد نشان دهد که این استدلال از آغاز تا پایان به خاطر قصور در بخشیدن معنای روشنی به اصطلاحات اساسی آن سست و باطل است.

برخی معتقدند که بهترین کار فلسفی اوستین در مقاله‌های وی در بارهٔ فلسفهٔ عمل است: «دفاعیه‌ای برای عذر و بهانه‌ها» (در نشریهٔ جریان‌های انجمن ارسطویی *(Proceedings of the Aristotelian society)* (۱۹۵۶ـ۱۹۵۷)، «اگرها و ممکن است‌ها» (۱۹۵۶)، «تظاهر» (۱۹۵۶ـ۱۹۵۷) و «سه طریقهٔ ریختن جوهر» (۱۹۵۸). او فکر می‌کرد هیچ راهی برای درک معماهای فلسفی در بارهٔ ماهیت عمل، اختیار و مسئولیت وجود ندارد.مگر بررسی دقیق و نکته به نکتهٔ جنبه‌های خاص سخن گفتن ما در بارهٔ عمل، و مشخصهٔ مقاله‌های مذکور حساسیت فوق‌العاده نسبت به تمایزهایی است که ما معمولاً هنگام سخن گفتن در بارهٔ عمل قایل می‌شویم. اوستین می‌اندیشید که «ذخیرهٔ مشترک واژگان ما در طول حیات نسل‌های بسیار دربرگیرندهٔ همهٔ تمایزهایی است که ارزشِ قایل شدن دارند، و ارتباطاتی که ارزش مشخص شدن دارند: آن‌ها مطمئناً متعددتر و بی‌عیب‌تر ــ چراکه محک درازمدت بقای اصلح را تاب آورده‌اند ــ و دست‌کم در همهٔ موضوعات معمولی و نسبتاً عملی، دقیق‌تر از هرگونه کلمات دیگری هستند که ممکن است به ذهن من و شما برسد. («دفاعیه‌ای برای عذر و بهانه‌ها»).

شاید مشهورترین و تأثیرگذارترین کار اوستین ارائه مفهوم «اعمال کلامی» (speech acts) باشد. این ایده نخستین‌بار (به شکل اولیه و بی‌آن‌که نامی از آن برده شود) در مقالهٔ «اذهان دیگر» ('Other Minds') (۱۹۴۶) ظاهر شد و در «بیان‌های اجرایی» ('Performative Utterances') و چگونه با کلمات کار کنیم به گونه‌ای کامل‌تر به آن پرداخته شد. به‌نظر می‌رسد که اوستین در ابتدا تحت تأثیر صورت‌هایی از کلام ــ همچون «من قول می‌دهم که ...»، «من این کشتی را ... می‌نامم»، «من بدین وسیله ... به

ارث می‌گذارم» ــ قرار گرفته باشد؛ صورت‌هایی که در ابتدا مانند عبارات اخباری معمولی به‌نظر می‌آیند امّا در واقع چنین نیستند. به عقیدهٔ اوستین وقتی من می‌گویم «من قول می‌دهم که ...»، بدین‌وسیله من بیان نمی‌کنم که قول می‌دهم؛ بلکه با استفاده از این صورت از کلمات عملاً قول می‌دهم: آنچه بر زبان می‌آورم، خود، عمل قول دادن است. در ابتدا در تعارض قرار دادن چنین صورت‌های بیانی ــ که اوستین آن‌ها را «عملی» یا «اجرایی» (performative) می‌خواند ــ با عبارات وسوسه‌انگیز می‌نماید: عمل کردن در برابر سخن گفتن. امّا اوستین متوجه شد که این اشتباه است: گذشته از همه چیز، بیان کردن چیزی خودش انجام دادن چیزی است، و اوستین راه و روش مهمی برای تمایز آن نوع عمل کردن از دیگر انواع عمل‌کردن‌های شفاهی نیافت.

وی فکر کرد که راه چاره، درک این امر است که سراسر کلام متشکل از چیزی است که وی آن را «اعمال کلامی» می‌خواند؛ و اعمال کلامی سطوح مختلفی دارند. وقتی کسی جمله‌ای را به یک زبان ادا می‌کند، اوستین آن را «عمل گفتاری» (locutionary act) می‌خواند، امّا در انجام دادن یک عمل گفتاری ممکن است آدمی از رهگذر آن عمل دیگری را نیز انجام دهد: مثلاً در هنگام گفتن این‌که «در آن میدان گاو نری هست»، من، بسته به شرایط، ممکن است فقط بیان کنم که گاو نری هست یا ممکن است به شما هشدار دهم. این اعمالِ دیگر را اوستین «اعمال غیر گفتاری» (illocutionary acts) می‌خواند. نیز ممکن است من با آنچه می‌گویم تأثیری برجای گذارم: اگر من به شما هشدار دهم که گاو نری در میدان است، و شما از رفتن به میدان بترسید و منصرف شوید، من با هشدار دادن خود شما را منصرف می‌کنم. اوستین این امر را «اثر ورای گفتاری» (perlocutionary effect) عمل من می‌خواند.[۱]

اوستین در ادامه، پنج نوع مختلف از اعمال غیرگفتاری را متمایز می‌کند، و چنین می‌نماید که معتقد است توجه به این تنوع و اختلاف استلزامات فلسفی مهمی دارد. مثلاً، این امر ما را به ترک مشغولیت ذهنیمان با تمایز صادق ـ کاذب (true-false) و تمایز است ـ باید وا می‌دارد.

بحث‌های بسیاری در بارهٔ نظر اوستین در مورد ارتباط فلسفه با تحقیق در باب زبان وجود داشته است. بدون شک بخشی از آن این بوده است که وی عقیده داشت فلاسفه باید در شیوهٔ برخورد با یک ابزار اساسی [زبان] دقت بیش‌تری به‌خرج دهند، و این‌که رعایت این امر منجر به پیشرفت در مسائل و مشکلات قدیمی [فا فه] می‌شود. بخش

دیگری از آن، بدون شک به‌سادگی این حس بوده است که پدیده‌های زبانی مسائلی مطرح می‌کنند که به‌خودی خود جالب توجه است. اوستین همچنین این اندیشه را در ذهن می‌پروراند که درست همان‌طور که فلسفه رشته‌هایی همچون روان‌شناسی را پدید آورده است، ممکن است روزی «علم زبان» (science of language) را نیز به وجود آورد و این علم جدید بدون تردید مأوای بسیاری از علایق وی می‌بود.

در طی دههٔ ۱۹۷۰، تأثیر اوستین ــ که در طول حیات وی و سال‌هایی پس از آن در بریتانیا بسیار زیاد بود ــ به‌طور عمده‌ای رنگ باخت. اما به هر حال کار تفصیلی فراوانی بر مفهوم «اعمال کلامی» صورت گرفت (از جمله به دست جِی. آر. سِرل) و خود این مفهوم وارد زبان و اصطلاحات عمومی فلسفی شد. به قول جفری وارناک سهمی که اوستین در فلسفه داشت «قابل پیش‌بینی نبود. وی مسائلی را بازگشایی کرد که به‌نظر می‌رسید مختومه است و مسائل جدیدی را عنوان کرد. آرای او هیچ راه پیش‌ساخته‌ای را دنبال نکردند، به تعمیق هیچ شیار دیالکتیکی‌ای نپرداختند. آن‌ها بادکنک‌ها را به زمین آوردند ــ برخی اوقات به‌صورتی کاملاً مشهود، بدتر از آن، به علت فرسودگیشان وقتی که به بالا رسیدند.» (۱۹۹۱، ص ۱۵۳). اوستین نویسنده‌ای عالی و به گونه‌ای شعف‌آور، سرگرم‌کننده بود. حس و حسیات یکی از مفرّح‌ترین کتاب‌های فلسفهٔ جدی است که تاکنون به رشتهٔ تحریر درآمده است.

آنتونی الیس

مآخذ

Flew; Passmore 1957; Isaiah Berlin *et al.* (1973) *Essays on J.L.Austin*, Oxford: Clarendon Press; DNB; *The Times*, 10 Feb 1960, P. 13.

پانوشت مترجم

۱. این تمایز سه‌گانه در اعمال کلامی که به «اعمال گفتاری»، «اعمال غیرگفتاری» و «اثر ورای گفتاری» ترجمه شده‌اند، در شرح و تفسیر عقاید و اندیشه‌های اوستین به گونه‌ای نه چندان دقیق به‌ترتیب «معنا»، «قصد و نیت» و «پیامدها و نتایج» بیان یک امر تعبیر شده‌اند.

اونامونو یی هوگو، میگوئل دِ[1]

اسپانیایی. و: ۱۸۶۴، بیلبائو، اسپانیا. ف: ۱۹۳۵، سالامانکا. رده: تحلیلگر وضعیت انسانی. **علا:** معرفت‌شناسی؛ علم اخلاق. **تأثیر:** پاسکال و کیرکگارد. **منا:** تقریباً تمامی دوران بزرگسالی را از ۱۸۹۱ به بعد در دانشگاه سالامانکا سپری کرد، ابتدا استاد زبان یونانی و سپس رئیس دانشگاه بود؛ در این روال زندگی، وقفه‌ای شش‌ساله (۱۹۲۴-۱۹۳۰) به‌علت تبعید سیاسی از سوی دولت پریمودِ ریورا(۱) ایجاد شد که حاصل جمهوریخواهی اونامونو بود.

آثار مهم

All in *Obras completas*, 16 vols, Madrid: Aguado, 1950-9; (1895) *En torno al casticismo*; (1905) *Vida de Don Quijote y Sancho*; (1910) *Mi religión y otros ensayos breves*; (1912) *Contra esta y aquello*; (1913) *Del sentimiento trágico de la vida*; (1931) *La agonia del Christianismo*.

اونامونو شاید به آن معنا که **راسل** یا **ویتگنشتاین** فیلسوف بودند، فیلسوف نبود. او نه دلمشغول ساختن نظام‌ها[ی فلسفی] بود نه نگران تحلیل مسائل فنی [فلسفه]. با این‌حال، اندیشه وی، هرچند که غیرنظام‌مند است، از گستره و نفوذی بهره دارد که گنجاندن آن در رده اندیشه‌های غیرفلسفی ناممکن است. اندیشهٔ او حول محور چند موضوع عمیق متمرکز است: جاودانگی، دین، نقش خرد، طبیعت بشر و موقعیت دشوار او، و چگونه زیستن در جهانی که به‌نظر نمی‌رسد در آن خرد با عمیق‌ترین نیازهای بشری همخوانی داشته باشد، یا آن نیازها را برآورده کند. اونامونو همچنین متوجه برخی موضوعات خاص اسپانیایی بود: ماهیت شخصیت اسپانیایی، موقعیت اسپانیا در اروپا و شکل درست حکومت برای کشورش. این مشغله‌های ذهنی نه فقط در

1. Unamuno y Jugo, Miguel de

آثار اساساً مذهبی یا فلسفی اونامونو بلکه همچنین در شعرها و رمان‌های او بیان شده است.

اساس تفکر اونامونو دیدگاه وی در بارهٔ طبیعت بشری و موقعیت دشوار اوست. وی به شدت به برداشت فلاسفهٔ دانشگاهی از طبیعت بشر معترض است؛ برداشتی که بر عقلانیت ما و ارزش عقل تأکیدی بیش از حد و اغراق‌آمیز دارد، درحالی‌که همزمان مهم‌ترین جنبه‌های وضعیت ما را نادیده می‌گیرد. از نظر اونامونو، آدمی موجودی نیست که صفت اولیه، ارزشمند و ممتاز وی قابلیت تفکر عقلانی باشد، بلکه فردی است دارای گوشت و خون (de carne y hueso، به معنای تحت‌اللفظی گوشت و استخوان)، که با واقعیت مسلم میرایی و تعارض‌های درونی رنج‌آور روبه‌روست ـ این تأکید بر فردیت، انضمامیّت یا عینیت و اضطراب *(angst)* یکی از عناصر دیدگاه اونامونو است که او را بیش از هر مکتب دیگری با اصالت وجود یا اگزیستانسیالیسم خویشاوند می‌کند. حملات مکرر او به خردگرایی یا راسیونالیسم، به‌ویژه در شکل علمی آن، نیز با این فرض بنیادی او هماهنگی دارد. به‌دلایلی که روشن خواهند شد، وی عقل را استعداد و توانی می‌بیند که ما را به سوی یأس سوق می‌دهد و خردگرایی با قصور در پرداختن مناسب به عمیق‌ترین نیازهای ما وضعیت بشری را تحریف می‌کند و آن را به خطا و دروغ نمایش می‌دهد. حملهٔ وی به آنچه آن را «منطق زبون» (la cochina logica) می‌خواند از کتاب زندگی دُن‌کیشوت و سانچو آغاز می‌شود و یکی از موضوعات اصلی مهم‌ترین اثر فلسفی وی احساس مصیبت‌بار زندگی (۱۹۱۲) است.

اونامونو چنین استدلال می‌کند که خرد ما را به ورطهٔ یأس می‌کشاند، بیش‌تر به این دلیل که نتایج آن با عمیق‌ترین خواسته‌ها و آرزوهای بشر، یعنی عطشِ بی‌مرگی و زوال‌ناپذیری شخصی *(el hambre de la inmortalidad personal)* در تضاد است. فراتر از هر چیز، آدمیان آرزومندند که به مدت نامحدودی به وجود خودشان استمرار بخشند، البته بدون تجربهٔ درد. علاوه بر آن، آرزوی ما بی‌مرگیِ از سنخ تأمل فرشته‌وار یا محو شدن در یک مطلق نیست، بلکه رستاخیز تن و حیاتی با کار و عمل ابدی است. تمامی گرایش تحقیق عقلانی به سوی نشان دادن این نکته است که این عمیق‌ترین آرزوها در واقع آرزویی ناکام و برآورده نشدنی است، و بنابراین در قلب وضعیت بشری تنشی عمیق وجود دارد: «زندگی کردن یک چیز است و فهمیدن چیزی دیگر... بین آن‌ها چنان تعارضی است که می‌توان گفت هرآنچه حیاتی است، ضدعقلانی است و

هرآنچه عقلانی است، ضدحیاتی است. و این مطلب اساس احساس مصیبت‌بار زندگی است» (۱۹۱۳، فصل ۲). عمیق‌ترین آرزوی ما زندگی کردن جاودان است، درحالی‌که عقل به ما می‌گوید که ما دستخوش نابودی می‌شویم. این تعارض دردناک احساس مصیبت‌بار زندگی است، و هرگز ما را رها نمی‌کند: اونامونو چنین نتیجه می‌گیرد که بنابراین، بهترین توصیف از آگاهی بشر تلقی آن به منزله یک بیماری مادام‌العمر است.

گیریم که ما به جاودانگی شخصی باور نداریم، رفتار مناسب و درست برای ما در این وضعیت چگونه است؟ اونامونو چنین استدلال می‌کند که زندگی اصیل و راستین امکان‌پذیر است، حیاتی که با پیروی از آرمانی که بر بخشی از رمان *Obermann* (۱۸۰۴) نوشتهٔ سنانکور[۲] استوار است، به آگاهی و معرفت رسیده است: اگر نیستی و نابودی آن چیزی است که در انبان [سرنوشت] برای ما ذخیره شده است، بیایید از آن نوعی بی‌عدالتی بسازیم. ما باید بکوشیم تا کاملاً خودمان بشویم، خودمان را یگانه و جایگزین‌ناپذیر سازیم. ما باید به‌شیوه‌ای دن‌کیشوت‌وار با تقدیر بجنگیم، ولو آن‌که بدانیم هیچ امیدی برای پیروزیمان نیست. تنها «تسلای عملی» (consuelo práctico) برای به دنیا آمدنمان کار کردن است ــ اونامونو متذکر می‌شود که آدم و حوّا قبل از هبوط به کار کردن پرداختند ــ و بنابراین، در شرایط عملی ما باید تحقق شخصی کامل خود و جایگزین‌ناپذیر بودنمان را از طریق کارمان بجوییم. ما باید چنان کار کنیم که بر دیگران تأثیر بگذاریم و بر آن‌ها چیره شویم: اخلاق «حقیقی دینی در بُن و ریشه اخلاقی تهاجمی و تصرف‌جویانه است» (۱۹۱۳، فصل ۱۱). امّا این «چیرگی» را نباید به ترقی خام سیاسی یا دستیابی به قدرت جهانی تعبیر کرد، بلکه بیش‌تر منظور این است که خودمان را فراموش‌ناپذیر کنیم، و این امر اغلب ممکن است همان‌قدر به شیوه‌ای انفعالی و آرام صورت پذیرد که به طریقی فعال.

اونامونو در جریان شرح این دیدگاه به تکوین و بسط عقاید دیگری می‌پردازد که جنبه و صبغهٔ فلسفی دارند. همان‌طور که می‌توان انتظار داشت، با درنظر گرفتن دیدگاه اونامونو در بارهٔ طبیعت بشر و جایگاه عقل در آن، وی فلسفهٔ متناسبی نیز در بارهٔ باور یا ایمان دارد. نگرش‌های بنیادی ما نسبت به زندگی پیامد باورهایی نیست که با عقل ساخته و پرداخته شده است، بلکه برعکس از خصوصیات شخصیتی ما سرچشمه می‌گیرد که عقلانی نیستند: «آرا و عقایدمان ما را خوشبین یا بدبین نمی‌سازند، بلکه خوشبینی یا بدبینی ما ــ که به معنی دقیق کلمه از سرچشمه‌های فیزیولوژیکی یا شاید

آسیب‌شناختیمان مشتق شده است ــ آرا و عقاید ما را می‌سازند.» (۱۹۱۳، فصل ۱).
احساس (Sentimiento) مصیبت‌بار زندگی امری استثنایی نیست: جهان‌شمول و پیشاعقلانی (prerational) است، هرچند ممکن است با باورهای عقلانی تأیید شود. علاوه بر آن، دیدگاه اونامونو وی را به‌سوی برداشت ویژه‌ای از خودِ عمل فلسفه‌پردازی هدایت می‌کند. فلسفه نه یک سرگرمی بی‌طرفانه عقلانی است، و نه یک رشته دانشگاهی و عالمانه، بلکه راهی است برای کنار آمدن با وضعیت دشوار بشری: ما ابتدا زندگی می‌کنیم، بعد فلسفه‌پردازی (primum vivere, deinde philosophari). ما فلسفه‌پردازی می‌کنیم تا یا خود را تسلیم زندگی کنیم، یا در آن غایتی بیابیم، یا خود را سرگرم و فکرمان را از غم‌هایمان منحرف کنیم.

رابرت ویلکینسون

پانوشت‌های مترجم

۱. Primo de Rivera، ژنرال و دیکتاتور اسپانیایی (۱۸۷۰ـ۱۹۳۰)
۲. Sonancour ، نویسنده فرانسوی (۱۷۷۰ـ۱۸۴۶)

ایریگاری، لوس[1]

بلژیکی با ملیّت فرانسوی. و: ۱۹۳۰ یا ۱۹۳۲، بلاتُن، بلژیک. رده: فیلسوفِ طرفدار حقوق زنان (فمینیست)؛ روانکاو. **تحص:** دانشگاه لووَنِ [بلژیک]، دانشگاه پاریس و مؤسسه روان‌شناسی پاریس، تعلیم‌دیده به عنوان روانکاو در مدرسه فرویدی پاریس. **تأثیر:** فروید، لاکان، دریدا، هگل، نیچه و هایدگر. **منا:** آموزگار دانش‌آموزان دوره پیش‌دانشگاهی در بلژیک ۱۹۵۶ـ۱۹۵۹؛ عضو مرکز ملی تحقیقات علمی در پاریس از ۱۹۶۴؛ مدرس دانشگاه پاریس منطقه هشتم (VIII) (وَنسان) ۱۹۶۹ـ۱۹۷۴؛ مدرس مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی از ۱۹۸۵؛ عضو کالج بین‌المللی فلسفه در پاریس از ۱۹۸۷.

آثار مهم

(1973) *Le Langage des déments*; (1974) *Speculum of the Other Woman;* (1977) *This Sex Which Is Not One*; (1980) *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*; (1981) *Le Corps-à-corps avec la mère,* Éditions de la pleine lune; (1982) *Elemental Passions,* Athlone; (1983) *L'Oubli de l'air. Chez Martin Heidegger,* Minuit; (1984) *An Ethics of Sexual Difference*; (1985) *Parler n'est jamais neutre*; (1987) *Sexes and Genealogies;* (1989) *Thinning the Difference: For a Peaceful Revolution*; (1990) *Je, Tu, Nous: Towards a Culture of Difference*; (1991) *The Irigaray Reader,* ed. Margaret Whitford; (1992) *J'aime à toi,* Grasset; (1994) *Essere due,* Editore Bollati Boringhieri; (1994) *La Democrazia comincia a due,* Editore Bollati Boringhieri.

ایریگاری در ابتدا به ادبیات علاقه‌مند بود و رسالهٔ فوق‌لیسانس خود را در بارهٔ پل والريِ شاعر نگاشت که آثارش در ستایش آگاهی و اندیشه در خود است. زمانی که وی بلژیک را به مقصد پاریس ترک کرد و در پاریس دانشنامه‌ای در آسیب‌شناسی روانی

---

1. Irigary, Luce

گرفت و شروع به تحصیل روانکاوی کرد، توجهش به‌سوی ضمیر ناخودآگاه به‌ویژه ناخودآگاهی فرهنگی (یا آن‌طور که معروف شده است «تخیّل» فرهنگی) جلب شد. سرژ لُکلِر (Serge Leclaire) ــ یکی از اعضای اصلی مدرسهٔ فرویدی **لاکان** ــ وی را مورد روانکاوی قرار داد، و تا زمان انتشار آینه بازتاب *(Speculum)* در ۱۹۷۴ به‌نظر می‌رسد که ایریگاری پیرو بی‌چون و چرای مکتب لاکان بوده است.

وی در کتاب آینهٔ بازتاب توجهی روانکاوانه را به آنچه فرهنگ سرکوب کرده است با شرح و روایتی ملهم از دریدا در مورد سرکوب‌هایی که مابعدالطبیعه آن‌ها را ایجاب می‌کند، درهم آمیخته است. ایریگاری استدلال می‌کند که جنس مؤنث در هر دو مورد نادیده گرفته شده است. وی نتیجه می‌گیرد که «زن» هنوز در تخیل فرهنگی غرب وجود ندارد و فرهنگ غربی بر پایهٔ مادرکشی فعال و بسیار کهن‌تر از پدرکشیِ **توتم و تابوی** فروید بنیان نهاده شده است. محتوای نقد فمینیستی آینهٔ بازتاب منجر به اخراج ایریگاری از مدرسهٔ روانکاوی لاکانی در وَنسِن و آغاز زندگی کاری اجتماعی وی در مقام هوادار حقوق زنان (فمینیست) و فیلسوف تفاوت‌های جنسی شد.

وی در اثر بعدی خود به کندوکاو در مسئله تفاوت جنسی در سه حوزهٔ خاص پرداخته است. نخست، به جستجوی زنان فراموش شده در تاریخ فلسفه پرداخته؛ دوم، تبعیض جنسی در زبان را بررسی کرده؛ و سوم به موضوعات مربوط به مقام مدنی و حقوق مدنی زنان توجه کرده است. ایریگاری همراه با هلن سیزو (Hélèn Cixous) و **ژولیا کریستوا**، احتمالاً از معروف‌ترین نمایندگان فمینیسم فرانسوی در اروپا، ایالات متحدهٔ آمریکا و اقیانوسیه است. با این حال، شهرت جهانی وی بیش‌تر بر پایه درک نادرست اندیشه‌اش استوار است. او در کشورهایی همچون هلند و ایتالیا ــ که سنت و سابقه‌ای غنی در فلسفهٔ قاره‌ای [اروپا] دارند ــ به‌خوبی درک شده و تأثیرگذار بوده است امّا تاکنون هیچ تأثیر مهمی در فلسفهٔ بریتانیا ــ که در آن‌جا عمدتاً منتقدان ادبی از کار وی استقبال کرده‌اند ــ نداشته است.

مارگریت ویتفورد

مآخذ: سابقه کاری لوس ایریگاری به قلم خودش.

اینگاردن، رومن[1]

لهستانی. و: ۵ فوریه ۱۸۹۳، کراکو، لهستان. ف: ۱۴ ژوئن ۱۹۷۰، پُرونین، (نزدیک کراکو). رده: فیلسوف پدیده‌شناس؛ واقع‌گرا. علا: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و فلسفهٔ زیبایی‌شناسی؛ سهم مهمی در منازعه واقع‌گرایی (رئالیسم) و ایدئالیسم داشته است. **تحص:** ۱۹۱۲ـ۱۹۱۷، در آلمان زیر نظر ادموند هوسرل، نخست در دانشگاه گوتینگن (از ۱۹۱۲) و سپس در دانشگاه فرایبورگ در بریسگائو (از ۱۹۱۶) به تحصیل پرداخت. **تأثیر:** برگسون و هوسرل. **منا:** ۱۹۲۴، (استادیار افتخاری [بدون دستمزد]) دانشگاه جان کاسیمیر لووف (لِمبرگ) در لهستان؛ ۱۹۳۳، دانشیار؛ ۱۹۳۵، استاد رسمی؛ ۱۹۴۵ـ۱۹۶۳، استاد دانشگاه یاگیلونیان، کراکو (در سال‌های ۱۹۴۹ تا ۱۹۵۶، در طول دوران استالینیستی وی ممنوع‌التدریس بود و درعوض به عضویت فرهنگستان علوم و ادبیات درآمد که کارش در آن‌جا اوقات فراغت زیادی برای تحقیقات شخصی در اختیار او قرار می‌داد)؛ از ۱۹۶۳ استاد ممتازِ دانشگاه کراکو، و استاد افتخاری دانشگاه لووف.

آثار مهم

(1921) 'Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie', *Jahrbuch für Philosophie und Phänomelogische Forschung* 4: 545-68 [Petitio principii]; (1922) 'Intuition und Intellekt bei Henri Bergson', *Jahrbuch für Philosophie und Phänomelogische Forschung* 5: 286-461; (1925) 'Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens' (1925) *Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie, Jahrbuch für Philosophie und Phänomelogische Forschung* 7; (1929) 'Bemerkungen zum Problem "Idealismus-Realismus"', *Jahrbuch für Philosophie und Phänomelogische Forschung* 10; (1931) *Das literarische Kunstwerk*; (1937) *The Cognition of the Literary Work of Art*; (1946) *O budowie obrazu*; (1947) *Szkize z filozofii*

---

1. Ingarden, Roman

literatury; (1947-8) *Spór o istnienia swiata* 2 vols; (1958) *Studia z estetyki*; (1962) *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst, Musikwerk, Bild, Architektur, Film*; (1963) *On the Motives which Led Husserl to Transcendental Idealism*; (1966) *Przezycie-dzielo-wartosc*; (1971) *U podstaw teorii poznania*; (1974) *Wstep do fenomenologii Husserla*; (1984) *Man and Value*; (1985) *Roman Ingarden: Selected Papers in Aesthetics*; (1986) *The Work of Music and the Problem of its Identity*; (1986) *Ontology of the Work of Art*.

با این که شاید شهرت اینگاردن نزد انگلیسی‌زبانان بیش‌تر به خاطر فلسفه زیبایی‌شناسی‌اش باشد، این جنبه از فلسفهٔ او باید از بُعد مشغولیت ذهنی همیشگی وی به مسائل معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی بررسی شود. برای نمونه، وی در رسالهٔ دانشگاهی‌اش در بارهٔ **برگسون** موضوعاتی برگسونی مانند سیلان آگاهی و داده‌های بی‌واسطه آن در پرتو چهارچوب معرفت‌شناختی آگاهی ــ که اساسی پدیده شناسانه دارد ــ محتوای آگاهی و موضوع آگاهی را تعبیر و تفسیر می‌کند. «سؤالات اساسی» او (۱۹۲۵) نیز اثری است که در آن وی متوجه مشخص‌کردن محدودهٔ پدیده‌شناسی از طریق اثبات نظام‌مندِ وجود آن‌گونه جوهرهای عینی است که «سؤالات اساسی» از نوع «X چیست؟» متضمن آن‌هاست. گیلبرت **رایل** بررسی جانبدارانه‌ای از این اثر در شمارهٔ ۳۶ نشریه ذهن (۱۹۲۷) به‌عمل آورد، هرچند وی متذکر شد که اینگاردن به ناتوانی خود در حل این مسئلهٔ قدیمی که چگونه ممکن است یک نوع سافل (*infima species*) یا جوهر فردی خود را در افراد انضمامی محقق سازد، اذعان می‌کند.

جوّ بیگانه نوکانتی فرایبورگ اینگاردن و هوسرل را بسیار به یکدیگر نزدیک کرد و با این‌که اینگاردن در پایان جنگ جهانی اوّل به لهستان بازگشت و تا ۱۹۲۷ دیگر هوسرل را ندید، آن دو فیلسوف در تمام عمر دوست یکدیگر باقی ماندند و همواره با هم مکاتبه داشتند. اینگاردن شاید بیش از همهٔ شاگردان دیگر هوسرل در گوتینگن با [روند] رشد و بالندگی فکری هوسرل تماس داشت. ولی همواره موضوعات آگاهی بود که ذهن وی را به خود مشغول می‌کرد، و نه، مانند هوسرل، تحلیل قصدی (intentional) خودِ آگاهی. در «ملاحظاتی در بارهٔ مسئلهٔ ایدئالیسم ـ رئالیسم» (۱۹۲۹) استدلال اینگاردن این است که قبل از آن که در مورد رابطهٔ ابژه‌ها یا موضوعات با آگاهی و احتمال وابستگی آن‌ها به آن نتیجه گیری کنیم، لازم است حالت وجودی (mode of being) موضوعات یا ابژه‌ها را بررسی کنیم.

شاید اصیل‌ترین کار پدیده‌شناختی اینگاردن در تحلیل آثار مختلف هنری بوده است که با کتاب کار ادبی هنر (۱۹۳۱) آغاز شد. در این کتاب، او با بهره گرفتن از نظریه‌ای که الکساندر پفاندر (Alexander Pfänder) براساس آرای هوسرل ساخته و پرداخته است، ابتدا لایه‌های گوناگون مقوّمات قصدی را که در تعامل با یکدیگر «چندصدایی هماهنگ» (harmonious polyphony) هر اثر هنری را شکل می‌دهند، آشکار می‌سازد. با این حال، توجه اینگاردن به فلسفهٔ هنر از مشغولیت ذهنی وی به مسئلهٔ هستی‌شناختی ایدئالیسم ـ رئالیسم نشئت می‌گیرد، و درواقع کار ادبی هنر دارای عنوان فرعی تحقیقی در بارهٔ مرزهای هستی‌شناسی، منطق و نظریه ادبیات است. موضع هستی‌شناسانهٔ اینگاردن در این اثر آن است که چون فاعلان انسانی آثار هنری را پدید می‌آورند، این آثار از نظر هستی خود (ontically) موضوعات یا چیزهایی دگرسالار *(heteronomous)* (یا وابسته) هستند ـ و می‌توان آن‌ها را چنین درک کرد. در مقابل، موضوعات واقعی و موضوعات ریاضیات به آگاهی وابسته نیستند، آنان خود بسنده یا از نظر هستی خود مختار *(autonomous)* و مستقل‌اند.

کمابیش مسلم است که شاهکار اینگاردن کتاب حجیم و سه جلدی وی با نام **مناقشه در باره وجود جهان** است. جلد اوّل، «هستی‌شناسی وجودی» (Existential ontology) به تحلیل وجهی (modal) هستی واقعی، ایدئال و ممکن می‌پردازد. جلد دوم، «هستی‌شناسی صوری» (Formal ontology)، شامل دو بخش است. بخش II/1 «صورت و جوهر» (Form and Essence) و بخش II/2 «جهان و آگاهی» (World and Cousciousness) نام دارد. این دو جلد را آنا ـ ترزا تیمینیکا (Anna - Teresa Tymieniecka) در شمارهٔ ۵۶ مجلهٔ ذهن (۱۹۵۷) بررسی کرده است. عمر اینگاردن کفاف نداد تا جلد سوم، یعنی نقطهٔ اوج اثر، «هستی‌شناسی مادی» (Material ontology) را به پایان برساند، اما در ۱۹۷۴ پس از مرگ وی مقدمه‌ای برآن کتاب با عنوان «در بارهٔ ساختار علّی جهان واقعی» (On the causal structure of the real world) در آلمان منتشر شد. اهمیت کامل این مجلدات چشمگیر هنوز باید مورد ارزیابی قرار گیرد، امّا این نکته روشن است که اینگاردن کار بسیاری در جهت [پردازش] یک هستی‌شناسی براساس داده‌های آگاهی انجام داده است که از هرگونه توسل به ایدئالیسم استعلایی (transcendental idealism) پرهیز می‌کند.

بری جونز

باشلار، گاستون[1]

فرانسوی. و: ژوئن ۱۸۸۴، بار ـ سور ـ اُب، فرانسه. ف: اکتبر ۱۹۶۲، پاریس. **رده:** دانشمند، منتقد. **علا:** فلسفهٔ علم و فلسفهٔ نقد. **تحص:** برای دریافت مدرکی در ریاضیات به تحصیل پرداخت، ۱۹۱۲؛ دریافت مدرک در فلسفه، ۱۹۲۰؛ پذیرش در کنکور استادی دانشگاه، ۱۹۲۲. **تأثیر:** نیچه، اینشتین و یونگ. **منا:** زندگی کاری خود را در جوانی با کارمندی آغاز کرد؛ در جنگ جهانی اول با دلاوری شرکت کرد؛ استاد فلسفه، دیژون؛ استاد تاریخ و فلسفهٔ علم، دانشگاه سوربن، بازنشستگی در ۱۹۵۴؛ دریافت نشان لژیون دونور در ۱۹۵۱.

آثار مهم

در بارهٔ فلسفهٔ علم:

(1928) *Essai sur la connaissance approchée*; (1934) *Le Nouvel Esprit scientifigue*; (1940) *La Philosophie du non*; (1949) *Le Rationalisme appliqué*; (1953) *Le Matérialisme rationnel.*

در بارهٔ تئوری نقد:

(1938) *La Psychoanalyse du feu*; (1940) *Lautréamont*; (1942) *L'Eau et les rêves*; (1943) *L'Air et les songes*; (1948) *La Terre et les Rêveries de la volonté*; (1948) *La Terre et les Rêveries du repos*; (1957) *La Poétique de l'espace*; (1961) *La Flamme d'une chandelle.*

آن ویژگی‌های جهان که بیش از همه توجه باشلار را به خود جلب می‌کرد، تغییر و عدم تداوم، به‌ویژه در طرز کار ذهن بود. وی که در مقام یک دانشمند، تعلیم دیده و به شدت تحت تأثیر نسبیت بود، سیره فکری خود را با حمله‌ای پیگیر به این اندیشهٔ پوزیتیویستی که پیشرفت علمی روندی منظم از افزایش حقایق است آغاز کرد. وی چنین استدلال کرد که تلقی کشفیات به منزله گسست‌ها و عدم تداوم‌ها دقیق‌تر و

1. Bachelard, Gaston

درست‌تر است. وی در دوره‌های بعدی زندگی‌اش با عطف توجه به آفرینش هنری، با قدرت علیه نقد جبرگرایانه مکتب سنت ـ بُوْ (Sainte – Beuve)، که از نظر باشُلار در مورد طرز کار واقعی تخیّل برخطاست، استدلال کرد. کشفیات علمی و آثار هنری گسست‌های مهمّی در جهان هستند.

بنابر استدلال باشُلار رشد دانش علمی، آن‌طور که مثبت‌گرایان یا پوزیتیویست‌ها مطرح کرده‌اند تجمع منظم و متوالی حقایق جدید نیست. کشفیات حاصل کار آن‌هایی که علم رایج زمانه را پذیرفته‌اند، نیست بلکه حاصل تلاش کسانی است که به آن نه گفته‌اند؛ کسانی که اشتباهات را اصلاح می‌کنند (ر.ک. ۱۹۴۰)، بیش‌تر کشفیات متضمن بازنگری مفاهیم و برداشت‌ها در تمام سطوح، تا بنیانی‌ترینِ آن‌هاست. برای نمونه، این فرض که مفهوم خرد، آن‌چنان‌که در خردگرایی (راسیونالیسم) سنتی تقدیس شده است، در تمامی زمان‌ها ثابت است، غیرقابل دفاع است: «خرد باید از علم تبعیت کند... که دستخوش تحول است» (۱۹۴۰، ص ۱۴۴؛ در آثار باشُلار موارد بسیاری وجود دارد که کلمه به کلمه کوهنی[1] (Kuhnian) است). باشُلار فرضیات کهنه این‌گونه خردگرایی را با روش مورد علاقهٔ خود، فراخردگرایی (سورراسیونالیسم) جایگزین می‌کند: نگرشی که تغییرپذیر، چندشکلی (polymorphic)، و قابل تجدیدنظر در اصول در تمام سطوح کلیت دریافتی (conceptual generality) است. این روش به‌جای سرکوبی جریان ذهنی در دل کشف، شهود ناگهانی را تقویت می‌کند که ورای مجموع باورهای اخذشده کنونی است. به هر چیزی که خود را کشفی نهایی یا اصلی تغییرناپذیر عرضه کند، باید با تردید و بدبینی نگریست: سکون صفتی نبود که باشُلار در پیرامون خود ــ چه در جهان و چه در دانش ما در باره آن ــ می‌دید، آنچه ما آن را آرامش می‌نامیم، «ارتعاشی سعادت‌بار» (happy vibration) است (دیالکتیک استمرار، ۱۹۳۶، ص ۶).

باشلار قدری به‌دلایل احساسی و تا اندازه‌ای در نتیجهٔ علاقه‌اش به روان‌شناسی خلاقیت راضی نبود که فقط فیلسوف علم باقی بماند. از سال ۱۹۳۸ به بعد وی یک رشته اثر منتشر کرد که هستهٔ اصلی آن‌ها روندهای تخیّل هنری است، و دیدگاه‌های وی پیامدهای مهمّی در زمینه ماهیت نقد دربر داشته‌اند. تخیل در مقام قوه‌ای فکری، به همان اندازه ارزشمند و اساسی است که خرد. فرآوردهٔ آن تصویر ذهنی است، که به مفاهیم تقلیل نمی‌یابد، و غیر دقیق و برانگیزانندهٔ ذهن است.

روند تخیّل قابل پیش‌بینی نیست، فقط به صورت پسینی یا پس از وقوع (a posteriori) قابل بررسی است. نیروی تخیّل در وضعیتی به بهترین صورت خود کار می‌کند که باشُلار آن را رویا (reverie) می‌نامد و منظور وی از آن نه خواب است و نه وضعیتی خواب مانند، بلکه حالتی است فکورانه که در آن نفس سطحی (surface ego) در تعلیق است، آگاهی از زمان تغییر می‌یابد و ذهن انگیزه‌های غریزی خود را دنبال می‌کند. از آن‌جا که تخیّل اصولاً قابل پیش‌بینی نیست، نقد از نوعی که سنت ـ بوو به آن می‌پرداخت با اتکای خود بر اصول جبرگرایانه‌ای که علم آن‌ها را رد کرده است، بیش از پیش بی‌اعتبار شده است؛ و اتلاف کار و کوشش است. هیچ چیز در زندگی ملال‌انگیز و یکنواخت هنرمند به ما اجازهٔ پیش‌بینی وقوع و ماهیت اعمال خلاقانه نمی‌دهد. از نظر باشلار مناسب‌تر آن است که تخیلات هنرمندانه را به انواع (types) گوناگون طبقه‌بندی کنیم. شیوهٔ وی برای این کار همراه ساختن آن‌ها با یکی از عناصر [چهارگانه] بود. اشارهٔ به آتش، خاک، هوا و آب در عناوین بسیاری از آثار ادبی‌اش از همین‌جا ناشی می‌شود.

رابرت ویلکینسون

پانوشت مترجم

۱. منسوب به توماس کوهن، فیلسوف و مورخ تاریخ علم. ر.ک. به همین کتاب.

برادلی، فرانسیس هربرت[1]

بریتانیایی. **و:** ۱۸۴۶، لندن. **ف:** ۱۹۲۴، آکسفورد. **رده:** ایدئالیست مطلق. **علا:** علم اخلاق؛ منطق؛ مابعدالطبیعه. **تحص:** فوق لیسانس از کالج دانشگاه، آکسفورد. **تأثیر:** تی. اچ. گرین (T.H.Green)، یی. کِیرد (E. Caird)، بُزانکت (Bosanquet) و هگل. **منا:** عضو هیئت علمی کالج مرتون، آکسفورد، ۱۸۷۰ـ۱۹۲۴.

آثار مهم

(1876) *Ethical Studies*; (1883) *Principles of Logic*; (1893) *Appearance and Reality*; (1914) *Essays on Truth and Reality*; (1935) *Collected Essays*.

کار اصلی برادلی در زمینهٔ مابعدالطبیعه ایدئالیستی در کتاب بود و نمود (۱۸۹۳) وی جلوه‌گر است، هرچند که خود او این کتاب را بازنمای نظام‌مند تفکر خود نمی‌دانست. آثار قبلی وی، مطالعاتی در علم‌الاخلاق (۱۸۷۶) و اصول منطق (۱۸۸۳) نیز نقدهای مهمی بر مکتب منفعت‌گرایی (utilitarianism) و تجربه‌گرایی (empiricism) بودند. مطالعاتی در علم‌الاخلاق و فصل مربوط به «خیر» (goodness) در بود و نمود بر اهمیت تحقق بخشیدن به خویش (self-realization) به‌عنوان هدفی برای اخلاق تأکید می‌ورزند، امّا برادلی به همان اندازه مشتاق تأکید بر این نکته نیز بود که این هدف فقط در یک زمینه گستردهٔ مابعدالطبیعی درک می‌شود، و تمسکّی به مصلحت شخصی محض نیست. آن «نَفْسی که باید تحقق یابد» «نفْسی که باید ارضا شود»، نیست (۱۸۷۶، مقالهٔ پنجم، ص ۱۶۰). «ایده اخلاقی واقعی»، جامعه است که تنها چهارچوب معقول برای تحقق‌بخشی را فراهم می‌کند (ص ۲۱۰): مفهوم معروف برادلی یعنی «پایگاه من و وظایف [ملازم با] آن». او نوشت: «هیچ چیز بهتر از این نیست و هیچ چیز والاتر از این، یا حقیقتاً زیباتر از این» (همان). نگاه تحقیرآمیز وی نسبت به اخلاقیات مکتب

1. Bradley, Francis Herbert

منفعت‌گرایی تقریباً حد و مرزی نداشت: سعادت ممکن است اساساً هیچ ربطی به اخلاق نداشته باشد؛ این ایده که هر نوع اصل لذّت ممکن است به منزله یک انگیزهٔ اخلاقی عمل کند، ایده‌ای فاقد انسجام است. رهبُرد کلّی مطالعاتی در علم‌الاخلاق دیالکتیکی است، به‌صورتی که ممکن است خواننده ناآگاه که در پی نتیجه گیری‌های روشن است، به سبب آن گمراه شود. در مقالهٔ ششم که در بارهٔ «اخلاق آرمانی» است، به توضیح و تبیین این امر پرداخته شده است که چگونه تحقق بخشیدن به خویش در دیدگاه گسترده‌تر وی جای می‌گیرد: «هدف کلی تحقق بخشیدن به خود است، واقعی‌ساختنِ نفْس آرمانی؛ و از نظر اخلاقی، به‌ویژه، نفس‌آرمانی اراده نیک است؛ یکی‌سازی اراده من با آرمان که همان اراده کلی است» (ص ۲۳۰). با این حال، هیچ چیزی از روبنای ضروری برای انجام این امر، در مطالعاتی در علم‌اخلاق گفته نمی‌شود. این نکته تا زمان نوشتن بود و نمود در انتظار بیان می‌ماند.

اصول منطق، همچون بود و نمود، با انکار این مطلب آغاز می‌شود که این کتاب، رساله‌ای نظام‌مند است. برادلی همچنین خود را از هگل، که معمولاً منبع اصلی تأثیرگذاری بر وی شناخته می‌شود، دور می‌کند: «ما خواستار هیچ‌گونه نظام‌سازی یا نظام‌های خانگی یا وارداتی نیستیم» (پیشگفتار). به رغم این‌که تفاوت‌های آشکاری وجود دارد، منطق برادلی را به بهترین صورت می‌توان در مقایسه با منطق فِرگه ـ که معاصر نزدیک وی بود ـ درک کرد. او نیز، همچون فِرگه، روان‌شناسی‌گرایی (psychologism) در منطق را کاملاً رد کرد و با طعنه [جان استوارت] میل را «منطقی بزرگ نوین» ما خواند (۱۸۷۶، ص ۱۱۳). امّا باز هم مانند فِرگه، از نظر ذهنی دلمشغول هر چیزی در باره یا در درون حکم بود که آن را منسجم و به‌هم پیوسته نگاه می‌داشت، و نیز دلمشغول ارتباط‌هایی بین احکام که وجود روابط منطقی بین آن‌ها را مقدور می‌ساخت. او همچون فِرگه، امّا بدون هیچ‌گونه نمادگراییِ پشتیبان آن، منطق موضوع ـ محمول (subject - predicate) را رد کرد و بر اهمیت صور منطقی در برابر صور ظاهری تأکید ورزید (۱۸۸۳، صص ۶۱۸ـ۶۱۹). (احتمالاً همه این مطالب بر افکار اولیهٔ راسل نفوذی بسیار بیش‌تر از آنچه خود او مدعی به‌خاطر آوردن آن است به جا گذاشته‌اند.) امّا کاملاً برعکس فِرگه، برادلی از انتقادهایش برمنطق روان‌شناسی‌گرایانه نتیجه گیری‌های ایدئالیستی می‌کند: وحدتِ درون یک گزاره و وحدتِ بین گزاره‌هایی را که از نظر منطقی با هم مربوط‌اند، تنها می‌توان به منزله بخشی از یک وحدت

متافیزیکی گسترده‌تر حقیقتاً درک کرد: «هر حکمی از «واقعیت» است، و این بدان معناست که حکم ایده خود را صفت عالم واقع می‌سازد» (جستار پایانی، ۱۹۲۲، II، ص ۶۲۸). دیگربار، همانند آنچه در مورد فلسفهٔ اخلاق وی اتفاق افتاد، مابعدالطبیعه زیربنایی این موضوع می‌بایست برای شرح و تبیین کامل در انتظار بماند.

این شرح و تبیین در **بود و نمود** انجام شد، که در آن برادلی ایدئالیسم مطلق (absolute idealism) خود را به کامل‌ترین صورتی که در آثارش دیده می‌شود، به تفصیل توضیح داد. هدف کتاب، «صرفاً بیان دیدگاهی کلّی در بارهٔ واقعیت، و دفاع از این دیدگاه در برابر اعتراض‌های مشخص‌تر و برجسته‌تر بود (ص ۴۰۳). تفکر مابعدالطبیعی وی براساس معرفت‌شناسی استوار نبود. **بود و نمود** [یا واقعیت و صورت ظاهر] (همان‌گونه که برای **مک‌تاگارت** نیز چنین بود) با پدیده‌ها (phenomena) و اشیای فی‌نفسه (noumena) هم‌طراز نیستند (فصل XII). اگرچه جهان روزمره و مُدرَک درنظر برادلی واقعیت نبود، وی در تأکید بر این نکته که آن جهان در مقایسه با یک آرمان والاتر غیرواقعی است، نه در قیاس با هر چیزی که در پس پردهٔ حجاب ادراک به ارث رسیده از معرفت‌شناسی نفس‌مدار (egocentric) پنهان است، زحمت فراوان بر خود هموار می‌کرد: «ادعای وجود واقعیتی که خارج از معرفت قرار دارد، کاملاً بی‌معناست» (ص ۱۱۴). وی بر آن بود که تجربه براساس معیارهای خودش اصالت کافی دارد. نمود عمدتاً به دلایل منطقی غیرواقعی است (ص ۳۴۴). این اندیشه که هر چیز فقط به شکل عَرَضی (از بیرون) به هر چیز دیگری مربوط می‌شود خطایی بزرگ است. تأمل عمیق‌تر نشان می‌دهد که تمامی روابط به طریقی جوهری یا ذاتی (درونی) است، و نمی‌توان آن‌ها را در هیچ صورتی، جدا از واقعیتی که در درون آن وجود دارند، بررسی کرد. «واقعیت یکی است و باید یگانه باشد، چراکه تکثر، اگر واقعیت فرض شود، خود را نقض می‌کند» (ص ۴۶۰). بنابراین، ادای گزاره‌ای کامل در بارهٔ چیزی ــ و لذا گزاره‌ای کاملاً درست در بارهٔ چیزی ــ بدون ارجاع به همه چیزهای دیگر امکان‌پذیر نیست. از این‌رو: «هیچ حقیقتی وجود ندارد که کاملاً حقیقت داشته باشد، همان‌طور که هیچ خطایی وجود ندارد که به کلّی خطا باشد» (صص ۳۲۰ـ۳۲۱) منتقدان کثرت‌گرای برادلی ــ یعنی مور و راسل ــ و خود او انکار «روابط بیرونی» و نظریهٔ درجات مختلف حقیقت و واقعیت را از نظر منطقی بنیانی قلمداد کردند.

جنبهٔ انتقادی مابعدالطبیعه برادلی اغلب به‌صورت اعجاب‌انگیزی قاطع است.

توصیف ایجابی یا اثباتی خصوصیات مطلق طفره‌آمیزتر است. «فقط یک «واقعیت» وجود دارد، و هستی آن قائم بر تجربه است» (ص ۴۰۳). هرگونه بیان قاطع و جازم دیگری در بارهٔ آن به ناگزیر خطاست، زیرا: «هرگونه حکم قاطع (categorical) باید برخطا باشد. در نهایت، ممکن نیست موضوع و محمول هر یک دیگری باشد» (ص ۳۱۹). با وجود این، به یک معنی می‌توان گفت که: «مطلق، در واقع خیر است و در سراسر پهنهٔ جهان خیر، رضایت‌بخشی تحقق یافتن [مطلق] در حقیقت، درجات متفاوتی دارد. از آن‌جا که در «واقعیت» غایی همه موجودات و همه اندیشه‌ها و احساس‌ها وحدت می‌یابند و یکی می‌شوند، حتی می‌توانیم بگوییم که، بدین‌ترتیب، هر خصوصیتی در عالم مطلق «خیر است» (ص ۳۶۵). بود و نمود با آنچه برادلی آن را «پیام اساسی هگل» می‌خواند، به پایان می‌رسد: «خارج از روح (spirit) هیچ واقعیتی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد، و هرچه چیزی روحانی‌تر باشد، به درستی واقعی‌تر است» (ص ۴۸۹). برادلی، همراه با مک تاگارت، معمولاً چهرهٔ اصلی ایدئالیسم بریتانیایی شناخته می‌شود: نهضتی که اینک به دلیل سرعتِ سقوط کامل آن عجیب و خاص می‌نماید. اوج و کمال آن در بود و نمود برادلی (۱۸۹۳) بود که به‌زودی پس از ۱۸۹۸ جای خود را به شکست فکری ــ به ادعای مور و راسل ــ داد. امّا تأثیر آن بیش از آن به درازا کشید، این تأثیر با آثار اولیهٔ گرین، بُزانکِت و خود برادلی آغاز شد و با طبیعتِ وجودِ *(Nature of Existence)* مک‌تاگارت (۱۹۲۱ـ۱۹۲۷) ادامه یافت، و در دوره‌های شمار زیادی از انتصابات بعدی دانشگاهیِ ایدئالیست‌ها در انگلستان و اسکاتلند، نیم‌قرن پس از آن‌که فلسفهٔ آن‌ها مرده اعلام شده بود، تداوم یافت (کالینگوود و یواکیم دو نمونهٔ بارز از این انتصاب‌ها در آکسفورد هستند).

راسل تمایل داشت که برادلی را هدف اصلی «شورش در درون کثرت‌گرایی» خود قرار دهد، هرچند باعث حیرت است که وی در مناظره مستقیم منتشر شده خود فقط با یواکیم درگیر شد. برادلی به‌ندرت به منتقدان کثرت‌گرای خود اشارِه‌ای می‌کرد. تنها پاسخ پایدار برادلی مقالهٔ منتشر شده پس از مرگ وی، «نسبت‌ها» (Relations) (۱۹۲۳ـ۱۹۲۴، در مجموعهٔ مقالات، ۱۹۳۵) بود.

برادلی نویسنده‌ای قابل توجه بود: قدرتمند، پرایهام و تحقیرکننده و به هیچ‌وجه مستحق اتهام‌هایی نبود که بعدها منتقدان مثبت‌گرا به او نسبت دادند مبنی بر ایهام سردرگم‌کننده در نوشته‌های وی. تی. اس. الیوت در «پیشگفتار» (۱۹۶۴) خود بر

تجدید چاپ رسالهٔ دکتری‌اش در بارهٔ برادلی متذکر شده است که سبک نثری خود او با چه قرابتی «براساس سبک نویسندگی برادلی شکل گرفته و در تمام این سال‌ها چه اندک [این سبک] تغییر کرده است» (صص ۱۰ـ۱۱). بهره‌گیری پر نقش و نگار برادلی از استعاره با فزونی ارج و قرب فصاحت و سخنوری فلسفی ارزش والاتری می‌یابد. «مطلق فصل ندارد اما به یکباره برگ و بار و شکوفه‌هایش را برمی‌آورد. همچون کُرهٔ ما همواره تابستان و زمستان دارد و هرگز ندارد» (۱۸۹۳، ص ۴۴۲).

ریچارد میسون

برگسون، هانری ـ لویی[1]

فرانسوی. و: ۱۸ اکتبر ۱۸۵۹، پاریس. ف: ۳ یا ۴ ژانویه ۱۹۴۱، پاریس. رده: فیلسوف مابعدالطبیعه‌شناس، فیلسوف روندی (process philosopher). علا: تکامل. تحص: در اکول نرمال سوپریور پاریس به تحصیل پرداخت و در ۱۸۸۱ فارغ‌التحصیل شد و در ۱۸۸۹ مدرک دکتری گرفت. تأثیر: زنون الئایی، افلاطون، ارسطو، فلوطین، عرفای شرقی و مسیحی، دکارت، اسپینوزا، لایب نیتس، برکلی، هیوم، کانت، کلود برنار، لاشلیه (lachelier)، راوسون (Ravaisson)، اسپنسر، داروین و اینشتین. مثا: تدریس در آنژه ۱۸۸۱ـ۱۸۸۳، کلرمون ـ فران ۱۸۸۳ـ۱۸۸۷، و پاریس؛ استاد کولژ دوفرانس در ۱۹۰۰؛ در ۱۹۱۴ آثار اصلی وی در فهرست کتب ضاله واتیکان قرار گرفت، در ۱۹۷۲ موفق به دریافت جایزهٔ نوبل ادبیات شد.

آثار مهم

(1889) *Essai sur les données immédiates de la perception*; (1896) *Matiére et mémoire*; (1900) *Le Rire*; (1903) 'Introduction à la métaphysique', *Revue de Métaphysique et de Morale*, 29 January (see 1912, 1934 for translations); (1907) *L'Evolution créatrice*; (1912) *Introduction to Metaphysics*; (1919) *L'Energie spirituelle: Essais et conférences*; (1922) *Durée et simultanéité: A Propos de la théorie d'Einstein*; (1932) *Les Deux sources de la morale et de la religion*; (1934) *La Pensée et le mouvant: Essais et conférences.*

مجموعه آثار: (1959) *Oeuvres.*

شاید یکی از چشمگیرترین نکته‌ها در مورد برگسون گستردگی فوق‌العادهٔ فضایل و موفقیت‌های فرهنگی اوست. وی در هفده سالگی جایزه‌ای آزاد را به دلیل [یافتن]

1. Bergson, Henri-Louis

راه‌حلی ابتکاری در مورد یک مسئله ریاضی از آنِ خود کرد، و در همان سال مسئله‌ای را حل کرد که پاسکال مدعی شده بود آن را حل کرده، ولی منتشرنشده باقی مانده بود (۱۹۷۲، صص ۲۴۷ـ۲۵۵). پایان‌نامهٔ تحصیلی وی (به زبان لاتینی) در بارهٔ نظریهٔ ارسطو در باب مکان بود. و او شرح کوتاهی بر لوکرتیوس (Lucretius) نگاشت (هر دو این رساله‌ها در جُنگِ آثار، ۱۹۷۲ تجدید چاپ شده است). وی علاوه بر موضوعات دیگر، فلسفه افلاطون، ارسطو و فلوطین را نیز تدریس می‌کرد. مطالعهٔ کاملی در ادبیات فنی و تخصصی در بارهٔ نقش مغز در رابطه با زبان‌پریشی انجام داد (۱۹۷۲، ص ۱۲۰۹)؛ هنگامی که در بارهٔ تکامل بحث می‌کرد، شواهد علمی را به تفصیل و با ذکر جزئیات نقل می‌کرد و در مناظرات عمومی در سال‌های بعد به دلیل برخی معانیِ ضمنی متناقضی که در نظریهٔ نسبیت وجود داشت، اینشتین را به نقد کشید ــ مناظره‌ای که به‌طور کلّی وی در آن بازنده محسوب می‌شود، اما چندین نفر از فیزیکدانان مهم قرن مقالاتی را به کار او اختصاص داده‌اند (ر.ک. گونتر، ۱۹۶۹؛ پاپانیکلاً و گونتر، ۱۹۸۷).

برگسون در زمرهٔ نویسندگان صاحب سبک بزرگ در قلمرو فلسفه به‌شمار می‌رود که متأسفانه تعدادشان اندک است. اندیشه‌های وی اغلب پیچیده و مشکل‌اند، امّا نحوهٔ ارائه آن‌ها در ردیف کار **راسل**، برکلی، آثار اولیه افلاطون، و تحسین‌کننده صمیمی وی، ویلیام **جیمز**، قرار دارد؛ و این خصوصیت در ترجمه‌های انگلیسی آثار او نیز حفظ می‌شود (تمامی ترجمه‌های انگلیسی آثار وی در زمان حیاتش با نظارت و بازبینی خود او صورت می‌گرفت، زیرا وی به برکت مادر انگلیسی‌اش دوزبانه بود). وی در مصاحبه‌ای گفت: «چیزی در فلسفه وجود ندارد که نتوان آن را با زبان روزمره بیان کرد» (۱۹۷۲، ص ۹۳۹). وی ــ همچون راسل ــ کوشید فلسفه را با عمل بیامیزد: در کنگره‌ای در دانمارک به سال ۱۹۳۷ گفت: «آدمی باید چون مرد اندیشه عمل کند و همچون مرد عمل بیندیشد» (۱۹۷۲، ص ۱۵۷۹). در ۱۹۱۷ وی به ورود آمریکا در جنگ کمک کرد و به همین منظور به آمریکا رفت و بعد با این باور که آموزش و تفاهم متقابل از وقوع جنگ جلوگیری می‌کند، به شکل دادن وجه آموزشی جامعهٔ ملل (League of Nations) یاری رساند. در هفده سال پایانی عمرش درد فلج‌کننده ناشی از بیماری ورم مفاصل را تحمل کرد. این وطن‌پرست سرسخت، در تاریک‌ترین لحظات تاریخ فرانسه بر اثر بیماری برونشیت وفات یافت؛ این بیماری احتمالاً ناشی از ایستادن چند ساعته در هوای سرد و یخبندان برای ثبت‌نام به عنوان یک یهودی بود، درحالی‌که، گفته می‌شود،

از ترک کردن همکیشان یهودی خود با پذیرش معافیت و بخشودگی‌ای که تصور می‌شود برای حفظ ظاهر از سوی مقامات به وی پیشنهاد شده بود، سر باز زد. (او به همین دلیل نیز از پیوستن به کلیسای کاتولیک، که در آن زمان وی از نظر روحی به آن کیش درآمده بود، خودداری کرد).

برگسون را اغلب ــ اگر نه به طرز مأیوس‌کننده‌ای پیچیده‌گو ــ اندیشمندی نسبتاً سطحی به شمار می‌آورند. جانبداری وی از عرفان ــ به‌ویژه در نوشته‌های متأخرش (ر.ک. ۱۹۳۲) ــ مفاهیم به نسبت مبهمی چون نیروی حیاتی *(élan vital)* (۱۹۰۷)، و سبک غالباً بالنسبه غنایی و زیبای وی این قضاوت را تأیید می‌کند. موفقیت سبک وی بدان معنی بود که درسگفتارهای وی قبل از جنگ چنان جمعیتی را گرد می‌آورد که مسئولان می‌خواستند محل آن سخنرانی‌ها را به سالُن اُپرا[ی پاریس] منتقل کنند. (عکسی از آن زمان، مردمی را نشان می‌دهد که در تلاش برای شنیدن سخنان وی از پنجره‌های باز سخت ازدحام کرده بودند.) امّا این همه فقط جنبه‌ای از یک کلّ پیچیده است، و با مقاصد و نیّات واقعی فاصلهٔ زیادی دارد. بیست سال قبل از نگارش کتابی در بارهٔ اخلاق (۱۹۳۲) وی دلیل سکوت خود در بارهٔ این موضوع را چنین بیان کرد که نمی‌تواند در آن مورد به نتایجی قابل اثبات یا «قابل ارائه» *(montrables)* چنان که در دیگر کارهایش به آن رسیده بود، دست یابد. وی افزود که در فلسفه می‌توان «مدعی عینیتی به عظمت [عینیت موجود در] علوم دقیق یا مثبت شد، هرچند با ماهیتی دیگر» (۱۹۷۲، ص ۹۶۴). وی نه تنها هرگاه که مناسب بود، به شواهد مفصّل علمی متوسل می‌شد، بلکه برای رسیدن به مواضع اصلی فلسفه‌اش، نه آن‌طور که عموماً تصور می‌شد از داده‌های شهودیِ (intuitive) تجربه زیسته بلکه با تأمل در تلقی علم و ریاضیات از [مسئله] زمان آغاز کرد. همچون ویلیام جیمز، که فلسفهٔ برگسون با «جریان آگاهی» او نقاط اشتراک فراوان داشت، برگسون نیز براهمیت روان‌شناسی درون‌نگر تأکید می‌کرد؛ امّا درحالی‌که این مطلب برای جیمز نقطهٔ آغازی به‌شمار می‌رفت، برای برگسون نقطهٔ مقصد بود: وی می‌گفت که با وجود همه تشابهاتی که بین فلسفه‌های آن دو وجود داشت، او و جیمز به‌طور کاملاً مستقل و جداگانه به آن‌ها رسیده بودند (۱۹۷۲، صص ۶۶۱ـ۶۵۶؛ ۱۹۵۹، صص ۱۵۴۱ـ۱۵۴۳): برگسون نسبت به «ادعاهای مبتنی بر وجود تأثیرات فلسفی [فلاسفهٔ دیگر در آثار خود] بدبین بود» (۱۹۷۲، ص ۱۴۸۰). ممکن است به‌نظر رسد که اثر منتشرشدهٔ وی در سال ۱۸۸۹ به دلیل عنوان و فصل آغازینش در

مورد طبیعت تجربه با این سخن در تعارض است؛ امّا دست‌کم فصل آغازین کتاب هرچند البته عقاید خود او را ارائه می‌کند، به‌دلایل راهبردیِ مربوط به دریافت مدرک دکتری براثر افزوده شده است (۱۹۵۹، ص ۱۵۴۲).

برگسون در همان قسمت مهم که مربوط به شرح زندگی خود اوست (همان، صص ۱۵۴۱ـ۱۵۴۳) و در ۱۹۲۲ نوشته شده است، می‌گوید که چگونه در جوانی با دو جریان متضاد اندیشه مواجه شده بود: سنت‌اندیشی (ارتدوکسی) کانتی و تکامل‌گرایی اسپنسری. وی اسپنسر را به دلیل «خصوصیت عینی ذهنش» و تمایلش برای آن‌که همیشه در قلمرو امور واقع باقی بماند رجحان می‌نهاد. برگسون اغلب به دلیل تأکید بر شهود (intuition)، استعدادی که از غریزه بالیده و تکامل یافته است (و نخستین‌بار در ۱۹۰۳ به آن پرداخت)، ضدعقل‌گرا (anti-intellectualist) شناخته می‌شود. هر چند وی بعدها اسپنسر را رها کرد (چون علم وی بسنده و مناسب نبود) و در واقع جایگاه والا را به شهود (intuition) به منزله والاترین و برترین استعداد انسانی بخشید، این‌کار را به قیمت فدا کردن عقل در حوزهٔ آن، یعنی در علم و ریاضیات، که وی هرگز آن‌ها را رها نکرد، صورت نداد. «شهود استمرار» (intuition of duration) در واقع محور اصلی فلسفهٔ برگسون است (۱۹۷۲، ص ۱۱۴۸) امّا شهود در کلّ «غریزه‌ای است که بی‌طرف، خودآگاه، قادر به تأمل بر موضوع خود و بزرگ کردن آن تا بی‌نهایت شده است» (۱۹۰۷، ترجمهٔ انگلیسی، ص ۱۸۷). به‌طور قطع، شهود جانشینی برای کارِ سخت نیست (۱۹۳۴، ترجمهٔ انگلیسی، ص ۱۰۳). امّا به نظر می‌رسد تلقی برگسون از شهود سردرگمی‌هایی در پی داشته باشد. برخی اوقات چنین می‌نماید که [این واژه] به معنای به‌دست آوردن آرا و اندیشه‌های هوشمندانه و درخشان است، که هم مقتضی آن کار فکری سخت است و هم متضمن چنان کاری است. امّا شهود همچنین استعدادی است که با عقل (intellect) متفاوت است، هم به دلیل درک استمرار به صورت امری اساساً واحد و مستمر (و جنبه‌های کیفی تجربه‌های ما به‌طور کلّی) و هم به دلیل درک بیان‌ناپذیر واقعیت مابعدالطبیعی که در عرفان به اوج می‌رسد: در این‌جا شهود روش فلسفه است، همان‌طور که عقل روش علم و ریاضیات است ــ ولی آیا برگسون فلسفه را به‌عنوان پژوهشی عقلانی در بارهٔ شهود مشخص و متمایز می‌سازد؟ به یقین پایدارترین تأثیر برگسون در تمایزی است که وی بین زمانِ تقسیم‌ناپذیر، از نظر کیفی ناهمگن، و شناخته شده برای تجربه (استمرار)، و زمانِ تقسیم‌پذیر، از نظر کیفی

همگن، و مورد مطالعه علم ــ که آن را چیزی شبیه مکان تلقی می‌کند ــ قایل است؛ هرچند که از هنگام تألیف ماده و حافظه (۱۸۹۶) به بعد، هر دو را متعلق به خود جهان می‌داند. وی پارادوکس آشیلِ زنون[1] را نیز از طریق مشابه متمایز ساختن حرکت تقسیم‌ناپذیر آشیل از خط‌سیر تقسیم‌پذیری که می‌پیماید حل می‌کند؛ راه‌حلی که همراه با تلقی نامتقارن وی از زمان و مکان، مورد انتقاد فراوان قرار گرفته است. نه تنها چنین تصور شده است که این دیدگاه‌های برگسون در بارهٔ زمان به‌طور کلی (اگرچه نه فارغ از بحث و جدل) پروست و بسیاری دیگر از شخصیت‌های ادبی را تحت تأثیر قرار داده است (برای نمونه ر.ک. مقالات دلاتر (Delattre) در سری مطالعات برگسونی *(Ètudes bergsoniennes)* (۱۹۴۸ـ۱۹۷۶، دفتر اول)، بلکه از این جهت و از جهت رویکرد مبتنی بر «فلسفهٔ روند» وی به جوهر (substance) (۱۸۹۶) و دیدگاه‌های وی در بارهٔ جبرگرایی (۱۸۸۹) و تأثیر آگاهی (۱۸۹۶)، بعضی اوقات ادعا شده است که وی مشخصات نظریهٔ نسبیت، نامعینی ذرات خُرد [اتم] (microindeterminacy) و نظریه‌های علمی جدید در بارهٔ ذهن را پیش‌بینی کرده است (برای نمونه ر.ک. پاپانیکلاُ و گونتر، ۱۹۸۷).

ای. آر. لیسی

مأخذ: Passmore 1957.

پانوشت مترجم

۱. پارادوکس آشیل یکی از چهار پارادوکس منسوب به زنون الئایی (قرن پنجم ق.م.) است. سه پارادوکس دیگر عبارت‌اند از: پارادوکس میدان مسابقهٔ دو، پارادوکس ورزشگاه و پارادوکس تیر. زنون این پارادوکس‌ها را برای نشان دادن تناقض‌هایی مطرح کرد که، به اعتقاد او، در صورت پذیرش وجود حرکت به آن‌ها گرفتار می‌شویم. پارادوکس آشیل به این شرح است: «آشیل» [قهرمان یونانی] می‌تواند بسیار سریع‌تر از لاک‌پشت بدود، بنابراین هنگامی که مسابقهٔ دو بین آن‌ها ترتیب داده می‌شود، لاک‌پشت اجازه می‌یابد از جایی جلوتر از آشیل حرکت خود را آغاز کند. زنون استدلال می‌کند که آشیل هرقدر هم سریع برود و هرقدر هم مسابقه به درازا بکشد، هرگز نمی‌تواند به لاک‌پشت برسد. زیرا نخستین کاری که آشیل باید بکند این است که به جایی برسد که لاک‌پشت حرکت خود را از آن‌جا آغاز کرده

است. امّا حرکت لاک‌پشت، هرچند کند است، خستگی‌ناپذیر و مداوم است: زمانی که آشیل مشغول جبران عقب‌ماندگی اولیه خود بوده است، لاک‌پشت باز هم اندکی جلوتر رفته است، بنابراین کار بعدی‌ای که آشیل باید انجام دهد این است که به جای جدید لاک‌پشت برسد. هرقدر هم فاصله‌ای که بین آن‌دو باقی می‌ماند ناچیز باشد، آشیل برای طی آن به زمان نیاز دارد و در آن زمان حرکت لاک‌پشت باز هم فاصلهٔ دیگری ایجاد کرده است. لذا، هرقدر هم که آشیل تند بدود، تنها چیزی که لازم است لاک‌پشت برای شکست نخوردن در مسابقه انجام دهد، آن است که توقف نکند و به حرکت خود ادامه دهد.»

(R. M. Sainsbury, "Zeno's paradoxes", *CDP*. PP. 865-66)

برنتانو، فرانتز[1]

آلمانی ـ اتریشی. و: ۱۸۳۸، ماریئبورگ، آلمان. ف: ۱۹۱۷، فلورانس، [ایتالیا]. **رده:** روان‌شناسی فلسفی. **علا:** قصدیت یا حیث التفاتی؛ روان‌شناسیِ عمل باور (act psychology). **تحص:** دانشگاه توبینگن. **تأثیر:** ارسطو، کانت و فیلسوفان پسا کانتی. **منا:** استاد فلسفه، ابتدا در دانشگاه کاتولیک ورتزبورگ، سپس در دانشگاه وین.

آثار مهم

(1874) *Psychologie vom empirischen Standpunkt*; (1889) *Ursprung sittlicher Erkenntnis*; (1893) *The Future of Philosophy*; (1895) *Die vier Phasen der Philosophie*; (1907) *An Investigation of the Psychology of the Senses*; (1925) *Versuch über die Erkenntnis*; (1929) *Vom Dasein Gottes*; (1930) *Wahrheit und Evidenz*; (1952) *Grundlegung und Aufbau der Ethik*; (1954) *Religion und Philosophie*.

فرانتز برنتانو، فیلسوف و روان‌شناس، در مقام کسی که نخستین شرح روشن از قصدیت (intentionality) یا معطوف به چیزی بودن (object-relatedness) پدیدهٔ ذهنی را ارائه کرد، جایگاهی ماندگار در تاریخ فلسفه دارد. او که در راین‌لند متولد شده بود، کشیش کلیسای کاتولیک و استاد فلسفه دانشگاه کاتولیک وُرتزبورگ شد. پس از اعلامیهٔ معصومیت مقام پاپ، در ۱۸۷۱ وی هم از مقام کشیشی و هم از کرسی استادی استعفا داد و به استادی یک کرسی فلسفه در دانشگاه وین منصوب شد. در چارچوب یک بازده فکری پربار، مهم‌ترین اثر وی کتاب روان‌شناسی از دیدگاه تجربه گرایی است که نخستین‌بار در ۱۸۷۴ انتشار یافت، همان سالی که کتاب بنیان‌های روان‌شناسی فیزیولوژیکی اثر وونت (Wundt) منتشر شد.

برنتانو در روان‌شناسی دست به‌کار فراهم آوردن شرحی از ساختار ذهن شد که به

---

1. Brentano, Franz

صورت بنیان روان‌شناسی تجربی به کار گرفته شد. وی آن را «روان‌شناسی توصیفی» (و گاهی «پدیده‌شناسی توصیفی») خواند. او خود را تجربه‌گرا می‌دانست. ادعا می‌کرد که تجربه یگانه آموزگار وی بوده است. در آن حال که وونت از طریق بررسی و تحقیق تجربی در بارهٔ محتوای تجربه در کار تثبیت روان‌شناسی به مثابه علمی تجربی بود، روش اصلی برنتانو مشاهدهٔ دقیقِ خودِ عملِ تجربه بود. وی با مسلم فرض کردنِ دیدگاهی در کل دوگانه‌گرا در باره جهان (که جهان را به پدیده‌های «روانی» و «جسمانی» تقسیم می‌کرد)، اندیشهٔ خود را بر دو مسئله متمرکز کرد: خصوصیات اساسی یا تعریف‌کنندهٔ پدیدهٔ ذهنی کدام‌اند؟؛ پدیده‌های ذهنی را تحت چه مقولاتی می‌توان طبقه‌بندی کرد؟

در تلاش برای پاسخ به سؤال نخست، وی آرا و عقاید تأثیرگذار خود در بارهٔ قصدیت ذهن را شکل بخشید و پرورش داد. وی چنین استدلال کرد که پدیده‌های ذهنی از رهگذر «عدم قصدی» (intentional inexistence) از پدیده‌های مادی و جسمی متمایز می‌شوند، یعنی به واسطه «ارجاع به یک محتوا» یا «جهت‌گیری به سمت یک موضوع». لذا اندیشه همیشه در بارهٔ چیزی است، میل همیشه میل به چیزی است، ادراک همیشه ادراک از چیزی است و نظایر آن. این امر بیش از یک مسئلهٔ صرفاً اتفاقی است. آن «چیز» ممکن است محتوای ذهنی دیگری باشد (مثل یک تصویر ذهنی) یا چیزی باشد که وجود ندارد (مثل اسب شاخدار). بنابراین، قصدیّت ذهن رابطه‌ای بین ذهن و موضوع آن (که وجود داشتن آن موضوع را ایجاب می‌کند) نیست، بلکه «رابطه‌ای» یا «رابطه‌مانند» است. امّا (از نظر منطقی) همیشه باید چیزی وجود داشته باشد که عمل ذهنی معطوف به آن باشد. در غیاب چنین چیزی، افعال ذهنی به معنای واقعی کلمه فاقد معنا و مفهوم‌اند. تجارب ذهنی فقط ممکن است به منزله اعمال آگاهی که متوجه موضوعات خود است، درک شوند.

در مورد سؤال دوم، برنتانو تنها سه مقوله یا «سه دسته بزرگ» از پدیده‌های ذهنی را مجاز می‌شناخت: بازنمایی‌ها (representations)، احکام (judgements) و احساسات (feelings) (هم شامل عواطف و هم شامل ارادیات). این [مقولات] سه شیوه‌ای را که پدیده‌های ذهنی از طریق آن‌ها معطوف به موضوعات خود می‌شوند منعکس می‌کنند. لذا با «بازنمایی»، یک ایده تنها در برابر ذهن قرار می‌گیرد یا «به آگاهی ارائه می‌شود». امّا با حکم ما در برابر یک ایده موضع می‌گیریم، موضعی فکری و عقلانی، که یا مبنی بر

پذیرش آن [ایده] است یا ردّ آن. احساس نیز دربر دارنده نوعی موضع‌گیری است. در این مورد، موضع، عاطفی است ـ احساسی به‌طور کلّی «له» یا «علیه» ایده مورد بحث. (برنتانو در این‌جا [تعبیر] «عشق / نفرت» را به‌کار برده است که معنای آن چیزی در ردیف روی آوردن / دوری جستن است.)

در این طبقه‌بندی بازنمایی‌ها اساسی هستند، به این مفهوم که ما باید ایده‌ای داشته باشیم تا پس از آن بتوانیم در قبال آن موضع‌گیری کنیم ـ موضعی عقلانی یا عاطفی. با این حال قسمت عمده باقیمانده فلسفه برنتانو به دلالت‌های ضمنیِ معرفت‌شناختی و اخلاقیِ ـ به ترتیب ـ احکام و احساس‌ها می‌پردازد. بنابراین بازنمایی‌ها ـ ایده‌هایی که مستقیماً به آگاهی عرضه می‌شوند ـ درست یا نادرست نیستند. به عبارت دیگر آن‌ها فقط آن‌جا هستند. امّا هنگامی که ما یکی از این دو موضع متضاد را اتخاذ می‌کنیم، باب احتمالِ بر صواب یا بر خطا بودن را می‌گشاییم. پس در مورد داوری‌ها در هر مورد داده شده‌ای یکی از دو موضع متضاد تأیید یا رد باید درست باشد: «این یک مداد است» یا «این یک مداد نیست». در مورد این‌که کدام یک صحیح است، ما از طریق مقایسه و برابر نهادن موارد بالفعل احکام درست و احکام نادرست، به درک تفاوت آن‌ها می‌رسیم. احکام عینی‌اند، به این مفهوم که ما نمی‌توانیم آنچه راکه هرکس دیگری به‌درستی رد می‌کند، به‌درستی تأیید کنیم، یا برعکس. این یک نظریهٔ غیرگزاره‌ای (non-propositional) در بارهٔ حکم است. تأیید یا انکار این‌که یک مداد هست، تأیید یا انکار گزارهٔ «مداد من وجود دارد» نیست؛ بلکه تأیید یا انکار وجود یک مداد است. موضوع تأیید یا انکار، یک گزاره نیست، حتی وضعیتی از امور هم نیست، بلکه، همچون موضوع بازنمایی منطبق با آن، مداد است. در واقع، عباراتی مانند «وجود داشتن» ارجاعی نیستند: آن‌ها «نظام‌مند» (systematic) هستند و به ما امکان می‌دهند که پذیرش یا عدم پذیرش خود را در باره مسائل بیان کنیم.

برنتانو استدلال می‌کند که همین امر در مورد احساس‌ها نیز صادق است و، لذا، از آن‌جا که این مقوله شامل مواضع اخلاقی خوب و بد هم می‌شود، در بارهٔ اخلاقیات نیز صدق می‌کند. این اساس فلسفهٔ اخلاق وی است. او اخلاق را نیز، به اندازهٔ معرفت‌شناسی، شاخه‌ای از روان‌شناسی توصیفی می‌دانست. همانند مواضع متضاد عقلانی، در مورد مواضع عاطفی نیز در هر موردی فقط یکی از دو موضع متضاد درست است. بار دیگر تفاوت بین مواضع عاطفی درست و نادرست را تنها از طریق تجربهٔ

مقایسه و برابر نهادن مواضع متضاد درک می‌کنیم، همان‌گونه که می‌آموزیم ــ مثلاً ــ قرمز بودن در مورد چیزی، چه معنایی دارد. علاوه بر آن، احساس‌ها نیز همچون احکام عینی هستند، به این مفهوم که ما نمی‌توانیم به درستی نسبت به موضوعی که هر کسی ممکن است به‌درستی احساسی «علیه» آن داشته باشد، احساسی «له» آن داشته باشیم، و برعکس. بنابراین صحت احساسات، که شامل احساسات اخلاقی نیز می‌شود، همچون صحت احکام عینی است.

برنتانو عقاید خود را در بارهٔ گواه و حقیقت در کتاب منتشرشدهٔ پس از مرگش حقیقت و گواه (۱۹۳۰) شرح و بسط داد. وی احکام مستند (evident judgements) را از داوری‌های کور و نامستند (blind judgements) متمایز کرد. شاید بهتر باشد احکام نوع اوّل را بدیهی (self-evident) بخوانیم که شامل احکام مربوط به آگاهی درونی (inner-awareness) («به‌نظرم می‌رسد که یک مداد می‌بینم») و احکام مربوط به حقیقت ضروری (necessary truth) («دو مداد بیش از یک مداد است») می‌شود. غالب احکام مربوط به جهان بیرونی و همه احکام مربوط به خاطره از نوع احکام کور و نامستندند؛ امّا، تا آن‌جا که یکدیگر را تأیید می‌کنند می‌توانیم به آن‌ها اطمینان داشته باشیم. برای نمونه برنتانو بر این باور بود که این حکم که جهانی سه‌بُعدی (فضایی) وجود دارد چنان مورد تأیید گسترده قرار گرفته است که به مراتب بیش از هر نظریهٔ جایگزینی محتمل است. بنابراین، حقیقت آن چیزی است که «مرجوع و منسوب است به حکم کسی که همان چیزی را می‌گوید که شخصی که بنا بر مدرک قضاوت می‌کند آن را تأیید می‌کند.» (ص ۱۳۹)

علاوه بر معرفت‌شناسی و فلسفهٔ اخلاق، برنتانو در بارهٔ طیف وسیعی از دیگر موضوعات نیز مطلب نوشت. نخست، در بارهٔ منطق، که در آن قیاس صوری (syllogism) تجدیدنظرشده‌ای را شکل و بسط داد. دوم، در باره طبیعت مقولات که در آن استدلال کرد که فقط چیزهای انضمامی و عینی (در برابر تجریدی) وجود دارند و این‌که هر حکمی پذیرش یا نفی یک چیز انضمامی و عینی است (لذا هر جملهٔ صادقی را که به‌نظر می‌رسد به موجودی تجریدی اشاره دارد، می‌توان به صورت جمله‌ای درآورد که به یک چیز انضمامی و عینی اشاره می‌کند ــ مثلاً جمله «او باور دارد که اسب‌ها وجود دارند» به جملهٔ «او [وجود] اسب‌ها را تأیید می‌کند» تبدیل می‌شود.) سوم، در بارهٔ خدا، که برنتانو وجود او را «هستی ضروری» (Necessary Being)

می‌دانست و آن را از «اصل جهت کافی» یا «اصل دلیل کافی»[۱] نتیجه گرفت. چهارم، در بارهٔ طبیعت تصادف (chance)، که در این زمینه مفهوم تصادف مطلق را مفهومی متناقض دانست و آن را رد کرد، استدلال آورد که جبرگرایی با واقعیت مسلم آزادی اراده یا اختیار ناسازگار است. عقاید وی، هرچند اغلب رنگ و بویی نظرپردازانه (speculative) داشت، همواره قاطع و چالش‌برانگیز بود. مثلاً در دین و فلسفه (۱۹۵۴) وی دیدگاه ثنوی خود نسبت به ذهن را وسعت بخشید تا تصویری مسیحی از روح راکه از جسم جدا ولی با این حال قادر به عمل از طریق آن است، در آن بگنجاند. وی استدلال می‌کرد که روح به هنگام انعقاد نطفه از هیچ *(ex nihilo)* آفریده شده است و از این ایده خود با این ادعا دفاع می‌کرد که چیزهای «روانی» هربار که ما تصویری خیالی (image) را به ذهن می‌خوانیم از هیچ خلق می‌شوند. وی براین باور بود که فلسفه از چرخه‌های بالندگی و زوال می‌گذرد، و زوال آن با سه مرحله مشخص می‌شود: انتقال توجه از نظریه به سوی عمل، شک‌گرایی (scepticism) و رازوری و عرفان (mysticism). برنتانو علاوه بر این که نویسنده‌ای خلاق و پرکار بود، آموزگاری مجذوب‌کننده (charismatic) و الهام‌بخش نیز بود. الکسیوس **ماینونگ**، کارل استامپف (Karl Stumpf)، کریستین ارنفلس (Christian Ehrenfels) و ادموند **هوسرل** از جمله شاگردان او بودند. از طریق هوسرل، اندیشه‌های او به استقرار مکتب پدیده‌شناسی کمک کرد، که آسیب‌شناسی روانی توصیفی جدید از آن مشتق شده است (هرچند به شکلی بسیار تغییر یافته). برنتانو ذهن را قصدی می‌دانست نه نوعی ظرف، و این اندیشهٔ شکل‌دهنده مهمی برای فروید در تکوین و پروردن روانکاوی بود. مانند سایر کسانی که در پی یافتن شالوده‌ای فلسفی برای علوم تجربی بودند، طرح وی نیز با شکست مواجه شد: تمایلات پوزیتیویستی روان‌شناسی علمی بیش‌تر مدیون وونت هستند. شرح وی از قصدیّت تجربهٔ ذهنی همچنان در فلسفهٔ ذهن حائز اهمیت است.

کِی. دبلیو. ام فولفورد

مآخذ: Goldenson; Reese; Corsini; Edwards; Urmson & Rée.

پانوشت مترجم

۱. principle of sufficient reason «... برهان خداشناسانه را می‌توان چنین بیان کرد: اگر خداوند تصمیم به آفرینش جهانی نمی‌گرفت، جهانی وجود نمی‌داشت.

همچون هر تصمیم و انتخابی، در واقع همچون هر وضعیتی از امور که جریان پیدا می‌کند، باید دلیلی کافی برای اخذ آن تصمیم و جریان پیدا کردن آن وضعیت وجود داشته باشد ــ این، بنابر اندیشهٔ لایب نیتس همان اصل دلیل کافی است.»
(Robert C. Sleigh, "Leibniz, Gottfried Wilhelm", *CDP*, P. 428.)

بنیامین، والتر[1]

آلمانی. و: ۱۸۹۲، برلین. ف: ۱۹۴۰، پورت‌بو، مرز فرانسه و اسپانیا. رده: مارکسیست؛ نظریه‌پرداز فرهنگی؛ نظریه‌پرداز ادبی. علا: هنر و اجتماع. تحص: دانشگاه‌های برلین، فرایبورگ، مونیخ و برن. تأثیر: گوته، بودلر (Baudelaire)، مارکس، لوکاچ (Lukács) و برشت. منا: بنیامین هیچ سمت رسمی آکادمیکی نداشت، و عمدتاً به صورت منتقد و مترجمی آزاد کار می‌کرد، هرچند با مؤسسه تحقیقات اجتماعی در دانشگاه فرانکفورت (که بعدها به نیویورک منتقل شد) نیز همکاری داشت.

آثار مهم

(1928) *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*; (1966) *Versuche über Brecht*; (1968) *Illuminations;* (1969) *Charles Baudelaire: Ein Lyriker in Zeitalter des Hochkapitalismus*; (1970) *Berliner Chronik*; (1979) *One-Way Street and Other Writings.*

بنیامین، هرچند در دوران حیاتش ــ که فقط دو کتاب از او منتشر شد ــ نسبتاً گمنام بود، اینک یکی از پیشگامان زیبایی‌شناسی مارکسیستی و یکی از برجسته‌ترین شارحان فرهنگی قرن بیستم به‌شمار می‌رود؛ به ویژه وی از جمله نخستین کسانی به شمار می‌رود که اهمیت هنر را به‌عنوان یکی از اشکال تولید اجتماعی دریافت. بنیامین، از دوستان نزدیک برتولت برشتِ نمایشنامه‌نویس، منادی و مبلغ پرشور «تئاتر حماسی»، و یکی از معدود منقدان مارکسیست زمان خود بود که مدرنیسم را [یکی از صور] زیبایی‌شناسی می‌دانست و از آن دفاع می‌کرد. به‌طور کلّی، نهاد انتقادی مارکسیستی در دورانی که «واقع‌گرایی سوسیالیستی» کمیسر فرهنگی استالین، اِی. اِی. ژدانف (A.A.Zhdanov)، بر برنامهٔ فرهنگی مارکسیستی مسلط شده بود، از واقع‌گرایی جانبداری و با تجربه مخالفت می‌کرد. حمایت پرشور بنیامین از تجربه ــ به‌عقیدهٔ او

---

1. Benjamin, Walter

شرایط جدید فرهنگی اشکال جدید هنری را ایجاب می‌کرد ـ نزدیکی‌هایی با کار مکتب فرانکفورت دارد که وی در سال‌های دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ بستگی نه چندان محکمی با آن داشت، هرچند که شخصیت‌های اصلی مکتب (تئودور آدُرنو و ماکس هورکهایمر) اغلب بر تحلیل‌های بنیامین خرده می‌گرفتند و معتقد بودند که این تحلیل‌ها به اندازهٔ کافی دیالکتیکی نیستند. شگفت این‌که درست همان فقدان سخت‌کیشی و سنت‌گرایی دیالکتیکی منجر به محبوبیت دوباره بنیامین در نهضتِ کلاً ضد مارکسیستی پسامدرنیستی شده است.

نوشته‌های بنیامین در بارهٔ تئاتر حماسی (برای نمونه، دو نسخهٔ متفاوتِ مقالهٔ «تئاتر حماسی چیست؟») به پرداخت نظریِ کامل‌تر فعالیت هنری برشت کمک کرد. درنظر بنیامین، نقش تئاتر حماسی افشا کردن شرایط زیربنایی اجتماعی ـ سیاسی به‌گونه‌ای بود که مخاطب نتواند به آن بی‌توجه بماند و آن را نادیده انگارد؛ [حتی] در صورت لزوم باید مخاطب را برای آگاهی از آن شرایط تکانی شدید بدهد. تئاتر سنتی (که برشت با لحنی تحقیرآمیز آن را «آشپزخانه‌ای» می‌خواند) با تشویق [مخاطب] به همسان انگاری با وضعیت و مشکلات شخصیت‌های نمایشی، به انحراف توجه مخاطبان از آن واقعیت‌های اجتماعی ـ سیاسی کمک کرده بود. بنابراین، تئاتر حماسی ـ هم درنظر بنیامین و هم نزد برشت ـ عملکردی مشخصاً مارکسیستی داشت، هرچند که تنها بعد از جنگ جهانی دوم و بازگشت برشت به آلمان شرقیِ کمونیست [چنین نظری] در محافل سیاسیِ رسمی مارکسیستی پذیرفته شد. امّا در دوران حیات بنیامین منتقدان سخت‌کیش‌تر مارکسیست، همچون گئورگ **لوکاچ** تئاتر حماسی و تعهد ملازم آن به آزمایشگری با شکل و رد کردن اصول واقع‌گرایی را مورد حملاتی سخت قرار دادند (هرچند که این نکته نیز شایان توجه است که آثار نظریه‌پردازانه اولیهٔ لوکاچ، نظیر تاریخ و آگاهی طبقاتی به شدت بر بنیامین تأثیر گذاشته بود).

بنیامین چندین سال را صرف کار در زمینه به اصطلاح «طرح رواق‌ها» (Arcades Project)ی خود کرد، شرح گسترده‌ای از زندگی شهری در پاریس در قرن نوزدهم که «در تلاش برای به چنگ آوردن تصویری از تاریخ در بی‌اهمیت‌ترین نمودهای واقعیت، به عبارت دیگر در ذرات ریز آن» تا سطح جزئیات اتفاقی آن فرو می‌رود. او مجذوب مفهوم خیابانگرد (flaneur) شد (که آن را نزد بودلر یافت)، شخصیتی که در گوشه و کنار شهر پرسه می‌زند، مناظر و آواها را جذب می‌کند و بدین‌شکل درون‌بینی و

بینشی نسبت به معانی پوشیده شهر و نیز دورهٔ تاریخی آن به دست می‌آورد. این طرح‌هرگز به‌اتمام‌نرسید امّا رویکرد عمدتاً امپرسیونیستی‌آن به‌نظر مارکسیست‌هایی از نوع آدُرنو صرفاً غیردیالکتیکی و دارای جنبه تحلیلیِ اندک جلوه کرد.

یکی از مهم‌ترین خدمات بنیامین به نظریهٔ زیبایی‌شناسی در مقالهٔ «اثر هنری در زمانهٔ تکثیر مکانیکی» (The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction) به چشم می‌خورد که در آن مفهوم «حال و هوا» (aura) عرضه شده است. این اصطلاح اشاره به حس اصالت یا بدیع بودن اثر هنری دارد، حسّی ناشی از «حضور آن در زمان و مکان، وجود منحصر به فرد آن در جایی که از قضا در آن قرار دارد.» بنیامین استدلال می‌کند که به‌وجود آمدن صور هنری قابل تکثیر یا تولید مثل مکانیکی (فیلم و عکاسی مورد نظر وی بودند) منجر به از میان رفتن آن حال و هوا و لذا زوال مرجعیت و جایگاه آیینی هنر می‌شود. این روند، که از نظر بنیامین سنت را متلاشی می‌کند، از نظر سیاسی معانی ضمنیِ منفی و مثبتی دارد. این امر ممکن است با جنبش‌های توده‌ای ــ همچون فاشیسم ــ همراه شود، که از نظر بنیامین سیاسی کردن زیبایی‌شناسی است، یا ممکن است به آزادسازی آثار هنری از «وابستگی به رسم و آیین» بینجامد. در هر یک از این دو صورت، به نظر بنیامین هنر بی‌تردید در قلمرو سیاسی قرار گرفته است.

پای‌بندی بنیامین به آزمایشگری هنری را می‌توان با تأثیرگذاری خاصی در مقالهٔ «نویسنده در جایگاه تولیدکننده» ("The Author as Producer") مشاهده کرد. در این مقاله استدلال شده است که وقت آن رسیده است که مفاهیم و تصورات سنتی خود را از شکل‌ها و انواع [ژانرهای] ادبی به‌صورتی ریشه‌ای مورد بازنگری قرار دهیم. در این مقاله خاطرنشان شده است که «رمان‌ها در گذشته همیشه وجود نداشته‌اند و ضرورتی هم در کار نیست که در آینده همیشه وجود داشته باشند.» آنچه بنیامین در جهان جدید، در حال وقوع می‌دید «ذوب شدن» و فروپاشی شکل‌های ادبی بود، روندی که برداشت‌های سنتی ما از ارزش ادبی و رابطهٔ بین هنر «عالی» و «نازل» و بین نویسنده و خواننده را مورد تردید قرار می‌دهد. بار دیگر برشت الگویی درنظر گرفته شده بود برای این‌که بدانیم چگونه در این موقعیت جدید فرهنگی پیش برویم. این جنبه از اندیشهٔ بنیامین به ویژه بر تحولات مطالعات فرهنگی و زیبایی‌شناسی پسامدرنیستی،

که از میان رفتن تمایز هنر عالی و فرهنگ عامه را با همان شوق و ذوق گرامی داشته‌اند که زوال مرجعیت مفروض تولیدکنندهٔ آثار هنری را، تأثیرگذار بوده است.

دعوت بنیامین در «نویسنده در جایگاه تولیدکننده» از هنرمندان به وقوف بر موقعیت خود در روند تولید، جزئی از تأکید کلی وی در نوشته‌هایش بر این نکته است که هنر باید شکلی از تولید اجتماعی تلقی شود. از نظر وی موضوع مهم این نیست که هنر نسبت به روابط تولیدی زمان تاریخی خاص خود در چه جایگاهی قرار دارد، بلکه مسئلهٔ مهم این است که در درون آن روابط در کجا قرار می‌گیرد. از این نظر، وی زیربنای کار را برای نظریه‌پردازی‌های فراوان بعدی در زیبایی‌شناسی مارکسیستی فراهم کرده است، همچون کار نهضت ساختارگرایی مارکسیستی (مثلاً پیر ماشری Pierre Macherey) و تری ایگلتون (Terry Eagleton)) که توجهشان به ایدئولوژی تولید هنری تا حد زیادی مرهون آرای بنیامین است. در واقع، تکنیک ساختارگرایی مارکسیستی مبنی بر خواندن متون «خلاف جهت خواب متن»[1] به‌منظور برملا ساختن فرضیات ایدئولوژیکیِ آن‌ها، اقتباسی است از خواستهٔ بنیامین در اثر متأخر مبهم و به نوعی رازورانهٔ او، «آرایی در بارهٔ فلسفهٔ تاریخ»، مبنی بر این که برای نمایش «بربریت» نهفته در همهٔ اَسناد «تمدن» وظیفهٔ منتقد اقست که «تاریخ را در خلاف جهت خوابش جارو بکشد.»

استوارت سیم

پانوشت مترجم

۱. اصطلاح against the grain که در متن به «خلاف جهت خواب» ترجمه شده است، در زبان انگلیسی اصطلاحی است مربوط به چوب‌بری و نجاری، و معنای آن حرکت ارّه و تیغهٔ چوب‌بری، یا به‌هنگام رنگ زدن چوب، حرکت قلم‌موی رنگ در خلاف جهت رگهٔ چوب است، که در چوب‌بری کار را مشکل‌تر می‌کند و در نقاشی همهٔ گره‌ها و ناصافی‌های چوب را نشان می‌دهد. در زبان فارسی تعبیر «خلاف جهت خواب» کمابیش معادل همین اصطلاح است و جارو کردن فرش یا قالی در خلاف جهت خواب آن، غبارها و ذرّات نهفته شده در لابه‌لای بافت قالی و در زیر خواب آن را بیرون می‌آورد.

پرس، چارلز اس. (ساندرس)[1]

آمریکایی. و: ۱۰ سپتامبر ۱۸۳۹، کمبریج، ماساچوست. ف: ۱۴ آوریل ۱۹۱۴، میلفورد، پنسیلوانیا. رده: فیزیکدان؛ منطق‌دان؛ فیلسوف علم؛ فیلسوف عملگرا (pragmatist). علا: منطق؛ فلسفه علم. تحص: دانشگاه هاروارد، لیسانس در فیزیک، ۱۸۵۹، فوق‌لیسانس ۱۸۶۲، لیسانس در شیمی ۱۸۶۳. تأثیر: دانز اسکاتوس، کانت و بول. مثا: ۱۸۶۱ـ۱۸۹۱، فیزیکدان و ستاره‌شناس، در [ادارهٔ] مساحی کرانه‌ها و سطح کرهٔ ماه در ایالات متحدهٔ آمریکا؛ ۱۸۶۴ـ۱۸۶۵ مدرس، فلسفهٔ علم، دانشگاه هاروارد؛ ۱۸۶۷ـ۱۸۷۲، معاون مدیر رصدخانهٔ هاروارد؛ ۱۸۷۹ـ۱۸۸۴، مدرس منطق، دانشگاه جانز هاپکینز.

آثار مهم

(1868) 'Questions concerning certain faculties claimed for man', *Journal of Speculative Philosophy* 2: 103-114; (1868) 'Some consequences of four incapacities', ibid. 2: 140-57; (1869) 'Grounds of validity of the laws of logic: further consequences of four incapacities', ibid. 2: 193-208; (1877) 'The fixation of belief', *Popular Science Monthly* 12: 1-15; (1878) 'How to make our ideas clear', ibid. 12: 286-302; (1878) 'The doctrine & chances', ibid. 12: 604-15; (1878) 'The probability of induction', ibid. 12: 705-18; (1878) 'The order of nature', ibid. 13: 203-17; (1878) 'Deduction, induction, and hypothesis', ibid. 13: 470-82;(1891) 'The architecture of theories', *The Monist* 1: 161-76; (1892) 'The doctrine of necessity examined', ibid 2: 321-37; (1892) 'The law of mind', ibid 2: 533-59; (1892) 'Man's glassy essence', ibid. 3: 1-22; (1982-) *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition.*

مجموعه‌ها

(1931-5) *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols 1-6, ed. Charles

1. Peirce, Charles S(anders)

Hartshorne and Paul Weiss; (1959) *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* vols 7-8, ed. Arthur Burks.

چارلز پرس، فرزند بنجامین پرس، سرشناس‌ترین ریاضیدان آمریکایی قرن نوزدهم و استاد دانشگاه هاروارد، زندگی کاری خود را در مقام فیزیکدان در [ادارهٔ] مساحی کرانه‌ها و سطح کرهٔ ماه ایالات متحدهٔ آمریکا شروع کرد که پدرش مدیریت آن را برعهده داشت. وی به‌عنوان دانشمندی شاغل یکی از پیشاهنگان تلاش برای ترسیم نقشه کهکشان ما بود، و در ۱۸۷۸ کتاب تحقیقات در بارهٔ نورسنجی را منتشر کرد. در دههٔ ۱۸۷۰ وی یکی از اعضای اصلی باشگاه «مابعدالطبیعی» در شهر کمبریج، ایالت ماساچوست بود. این گروه غیررسمی ویلیام جیمز، اُلیور وِندِل هولمز و چُنسی رایت را نیز شامل می‌شد و شایع است که زادگاه عمل‌گرایی آمریکایی بوده است. پرس پس از استعفا از [ادارهٔ] مساحی کرانه‌ها و سطح کره ماه در سال ۱۸۹۱، در آریسب، نزدیک شهر میلفورد در ایالت پنسیلوانیا سکونت گزید. وی بقیه عمر خود را در فقر با نوشتن و سخنرانی‌های گاه و بیگاه گذراند. اغلب ویلیام جیمز به کمکش می‌شتافت، اعاناتی برایش فراهم می‌آورد و سخنرانی‌هایی برایش ترتیب می‌داد.

مجموعه سه مقاله که در نشریهٔ مجلهٔ فلسفهٔ نظری (*Journal of Speculative Philosophy*) در ۱۸۶۸ـ۱۸۶۹ منتشر شد، پرس را به‌عنوان فیلسوفی که شالوده‌گرایی (foundationalism)، شهودگرایی (intuitionism)، درون‌گرایی (introspectionism) و خودگرایی (egoism) شایع و مسلط بر فلسفهٔ جدید از زمان دکارت را نفی می‌کرد، شناساند. در این رشته مقالات پرس گفت که شک‌گرایی (scepticism) را نمی‌توان آن‌گونه که دکارت مطرح کرده بود، به‌طور کامل در مورد عقاید و باورها به‌کار گرفت و نیز نمی‌توان برای تثبیت باورهایی که مطلقاً یقینی است مورد استفاده قرار داد، چرا که هر عقیده‌ای خطاپذیر است. علاوه برآن، وی این مطلب را که درونگرایی و درونکاوی ابزاری برای مشاهده درونی حالت‌های ذهنی و شخصی است، رد می‌کرد و برآن بود که تمامی معرفت ذهن از مشاهده بیرونی حاصل می‌شود. بنابراین، وی این امر را که ذهن بشر قابلیت شهود برای دریافت ایده‌های صریح و متمایز را به‌عنوان حقایق یقینی دارد رد می‌کرد. به عقیدهٔ او تحقیق و تفحص کاری اجتماعی است نه شخصی. وی همچنین تفکر را از اساس تأثیر متقابل نشانه‌ها توصیف کرد و با تعمیم آن توصیف، حتی ذهن افراد بشر را چیزی جز یک نشانه ندانست. از ۱۸۷۷ تا ۱۸۷۸ مجموعه‌ای از شش مقاله

در ماهنامهٔ **علم عمومی** (*Popular Science Monthly*) پرس را پیشگام در فلسفهٔ علم معرفی کرد. این سلسله مقالات بیش از همه به دلیل اعلام اصل عمل‌گرایی از سوی پرس معروف است که در مقالهٔ دوم بدون آن‌که واژه عمل‌گرایی به‌کار رود، به‌صورت قاعده زیر برای توضیح ایده‌ها یا تصورات بیان شده است: «در نظر بگیرید که ما تصور می‌کنیم موضوع مورد درکمان چه نتایجی دارد ــ نتایجی که ممکن است به‌طور قابل تصوری تأثیرات عملی داشته باشند. آن‌گاه برداشت ما از آن نتایج، کل برداشت ما از موضوع است» (CP5:258). جیمز که در ۱۸۹۸ واژهٔ «عمل‌گرایی» را به‌کار برد و الهام‌بخش یک نهضت فلسفی جهانی شد، فرمول پرس را نقل کرد. پرس ناخشنود از تحلیل روان‌شناختی جیمز از یک اصل منطقی و تبدیل قاعده‌ای روش‌شناختی به نوعی مابعدالطبیعه ممزوج با نام‌گرایی (nominalism) اصل خود را از «پراگماتیسم» به «پراگماتیسیسم» (pragmaticism) تغییر نام داد ــ واژه‌ای «به قدری زشت که از سرقت در امان بماند» (CP5: 277). بسیاری از تأثیرگذارترین عقاید پرس در مقالات ماهنامهٔ علم عمومی عرضه شده است: برداشت وی از عقیده ــ عادتی ناشی از عمل؛ برداشت وی از تحقیق ــ روند تثبیت عقیده؛ تأکید وی بر روش علمی ــ یگانه روش موثق برای تثبیت عقیده؛ نظریهٔ وی در بارهٔ خطاپذیرانگاری (fallibilism) ــ بدین معنی که هیچ باوری به‌طور مطلق اطمینان‌بخش نیست؛ برداشت وی از حقیقت ــ رأیی که مقدّر است جامعهٔ نامحدود محققان علمی به آن برسد؛ و تلقی او از واقعیت ــ موضوع آن رأی؛ برداشت وی از قانون طبیعی ــ امری آماری و بنابراین نظریهٔ احتمالات؛ کشف وی در مورد نقش فرضیه در تحقیق علمی که وی آن را برای تمایز از استقرا و قیاس، «قیاس مشکوک» (abduction) نامید. تحقیقات فلسفی پرس تحولات عمده‌ای را نه فقط در عمل‌گرایی (پراگماتیسم) و فلسفهٔ علم، بلکه همچنین در منطق نمادی و نظریه نشانه‌ها بشارت می‌داد. نوشته‌های وی در بارهٔ منطق صوری ــ که بسیاری از آن‌ها پس از مرگ وی انتشار یافتند ــ ظهور منطق نمادی را در آینده پیش‌بینی می‌کرد و کار وی در زمینه نظریهٔ نشانه‌ها ــ که وی آن را «نشانه‌شناسی» (semiotic) می‌نامید ــ در صف مقدم تحقیقات جاری قرار دارد. پرس در تحقیقات منطقی خود سه نوع نسبت اساسی و بنیادین را کشف کرده بود: تک‌حدی (monadic)، دو حدی (dyadic) و سه حدی (triadic)؛ همهٔ انواع دیگر نسبت قابل تجزیه به این سه نوع هستند ولی هیچ‌یک از این سه نوع قابل تقلیل نیست. بدین‌معنی که وی نسبتِ نشانه‌ای (sign-relation) را نسبتی

سه حدی یا سه پایه‌ای می‌دانست، که سه حد آن عبارت‌اند از نشانه، موضوع و تفسیرکننده (interpretant). این سه نوع نسبت کلید مجموعه اساسی مقولات پرس هستند: اولیّت (کیفیت)، ثانویّت (نسبت) و ثالثیت (کلیّت). در مجموعه‌ای از پنج مقاله که در سال‌های ۱۸۹۱ـ۱۸۹۳ در نشریهٔ *The Monist* منتشر شدند، پرس برپایی نظامی مابعدالطبیعی ــ فلسفه‌ایَ «کیهان‌پیدایشی» (cosmogonic) ــ را با بهره‌گیری از اصول و مفاهیم علوم برعهده گرفت. پرس به‌سود بخت‌باوری (tychism) (نظریهٔ بخت و اتفاق عینی)، تداوم باوری (synechism) (نظریهٔ استمرار) و مهرباوری (agapism) (نظریهٔ عشق تکاملی) به بحث و استدلال پرداخت. وی همچنین مقولات اولیت، ثانویت و ثالثیت خود را از نظر پدیده‌شناختی و روان‌شناختی به عنوان احساس (feeling)، مقاومت (resistance) و ادراک (conception) شناسایی کرد. پرس با بهره‌گیری از اصول و مفاهیم علوم خاص، فلسفه‌ای کیهان‌پیدایشی از ایدئالیسم تکاملی را طرح ریخت. او بر آن بود که فلسفه، علم است. در دوران حیات خود تلاش‌های متعددی به‌عمل آورد تا علوم را طبقه‌بندی کند و فلسفه را در این طبقه‌بندی جای دهد. موضوعی که تلاش‌های مختلف وی [در این زمینه] را به هم مربوط و متصل می‌کند آن است که علوم برحسب کلیّت اصول و مفاهیمشان درجه‌بندی می‌شوند، به‌طوری که آن‌ها که کلّی‌ترند در صدر این سلسله مراتب قرار می‌گیرند و آن‌ها که در ردیف‌های پایین‌تر قرار می‌گیرند، کلیّت کم‌تری دارند، با این حال، از حیث برخی از اصول کلیشان به آن‌ها که در مراتب بالاتر قرار گرفته‌اند وابسته‌اند. لذا، همهٔ علوم به‌ترتیب نزولی، به سه طبقه تقسیم می‌شوند: علوم اکتشافی (sciences of discovery)، علوم مبتنی بر بررسی (sciences of review) و علوم عملی (practical). فلسفه در میان علوم اکتشافی جای دارد که سلسله مراتب نزولیشان بدین‌شرح است: ریاضیات، فلسفه (کلّی‌بینی) و علوم خاص (نظربینی). علاوه بر آن، فلسفه در سلسله مراتب نزولی به زیرمجموعه‌های زیر تقسیم می‌شود: پدیده‌شناسی (پدیده‌بینی)، علم هنجاری (شامل علم اخلاق، زیبایی‌شناسی و منطق) و مابعدالطبیعه. پرس هرگز کاری را که عمرش را بر سر آن گذاشته بود به پایان نرساند؛ بلکه به‌هنگام مرگ انبوه درهمی از نوشته‌ها و مکتوبات برجای گذاشت که بیوه‌اش آن‌ها را به گروه فلسفهٔ دانشگاه هاروارد فروخت. این مکتوبات به‌صورت گنجینهٔ ذی‌قیمتی برای محققان و دانشمندان فلسفه درآمده‌اند. مباحثات انجمن چارلز اس. پرس که در ۱۹۶۴ بنیاد نهاده شد و به سردبیری پیتر هر (Peter

(Hare و ریچارد اس. رابین (Richard S. Robin) شروع به کار کرد، فصلنامه‌ای است که مقالات و بررسی‌های انجام شده در بارهٔ پرس و تحقیقات و تتبعات وی را منتشر می‌کند.

آندرو رِک

مآخذ: DAB: Edwards; EAB

پوپر، کارل ریموند[1]

اتریشی ـ بریتانیایی. و: ۲۸ ژوئیه ۱۹۰۲، هیملهوف، وین. ف: ۱۷ سپتامبر ۱۹۹۴. رده: فیلسوف علم؛ فیلسوف سیاسی. علا: معرفت‌شناسی. تحص: در دانشگاه وین و در مؤسسهٔ تعلیم و تربیت (پس از تأسیس آن در ۱۹۲۵)، ۱۹۱۹ـ۱۹۲۸ (Maturas ۱۹۲۲ و ۱۹۲۴)؛ دریافت درجهٔ دکتری "Zur Methodenfrage der Denkpsychologie"، ۱۹۲۸)؛ همچنین به‌عنوان نجارِ فرنگی‌ساز و به‌عنوان آموزگار ریاضیات و علوم آموزش دید (رسالهٔ قبولی خود را در بارهٔ اصل موضوع، تعریف و قضیه در هندسه Axiome, Definitionen, und Postulate der Geometrie در ۱۹۲۹ نوشت) و به‌عنوان مددکار اجتماعی و سپس به‌عنوان آموزگار به‌کار پرداخت. تأثیر: هیوم، کانت، فریس (Fries)، لاپلاس، کِی. بوخلر (K. Büchler)، اچ. گومپرتز (H. Gomperz) بولزانو (Bolzano)، اینشتین، بور (Bohr)، آر. لامِر (R. Lammer)، تارسکی، و. کرافت، جِی. کرافت، کارناپ، فیگل (Feigl) و فون‌میس (von Mises). مشا: تدریس در کالج دانشگاه کانتربوری، نیوزیلند، ۱۹۳۷ـ۱۹۴۶، تدریس در مدرسهٔ اقتصاد لندن ۱۹۴۷ـ۱۹۶۹، که از ۱۹۴۹ کرسی منطق و روش علمی دراختیار او بود؛ عضو فرهنگستان بریتانیا ۱۹۵۸؛ دریافت لقب سِر به دلیل خدماتش به فلسفه، ۱۹۶۴؛ عضو انجمن سلطنتی، ۱۹۷۶؛ عضو طبقه ممتاز (CH) ۱۹۸۲.

آثار مهم

طرح‌ریزی یا نگارش برخی از کتاب‌های پوپر سال‌ها قبل از انتشار صورت گرفته است، این‌گونه کتاب‌ها در چاپ‌های بعدی تجدیدنظر شده و بسط و گسترش یافته‌اند.

(1934) *Logik der Forschung*; (1945) *The Open Society and Its Enemies*; (1950) 'Indeterminism in quantum physics and in classical physics', *British Journal for Philosophy of Science*; (1957) *The Poverty of Historicism*; (1959) *The Logic of Scientific Discovery*; (1959) 'The propensity interpretation of probability', *British Journal for*

1. Popper, Karl Raimund

Philosophy of Science; (1972) *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*; (1974) 'Replies to my critics', in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper,* La Salle, Ill.: Open Court; (1977) (with Sir J. C. Eccles) *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*; (1979) *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*; (1982) *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*; (1982) *Quantum Theory and the Schism in Physics*; (1983) *Realism and the Aim of Science*; (1986) *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*; (1990) *A World of Propensities: Two New Views on Causality* and *Towards an Evolutionary Theory of Knowledge.*

چاپ‌های مجموعهٔ آثار

(1963) *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*; (1983) D. Miller (ed.) *A Pocket Popper,* (1984) *Auf der Suche nach eine besseren Welt.*

پوپر تا اواسط دههٔ چهارم عمرش ــ یعنی تا زمان انتشار نخستین چاپ کتابی که بیش‌تر شهرتش به‌خاطر آن است: کتاب منطق اکتشاف علمی (۱۹۳۴) ــ به صورت فیلسوفی حرفه‌ای درنیامد، و، دست‌کم بنا به قضاوتی که براساس افکارش در حوالی نودمین سالگرد تولدش می‌شود کرد (ساندی‌تایمز، ۱۲ ژوئیه ۱۹۹۲)، به‌نظر نمی‌رسید که به‌طور کلّی فلاسفهٔ حرفه‌ای را چندان به چیزی بگیرد. ولی او دست‌کم از سن هفده سالگی، هنگامی که اولین بار مسئلهٔ جداسازی علم از غیر علم را مطرح و حل کرد، ذهنش متوجه مسائل فلسفی شده بود و آن مسئله، و مسئلهٔ استقرا (induction) در طول چند سال بعد، بیش‌ترین توجه وی را به خود مشغول کردند (ر.ک. حدس‌ها و ابطال‌ها، ۱۹۶۳). امّا تحصیلات رسمی او، (زمانی که برای نجاری آموزش نمی‌دید) در علوم و ریاضیات و در روان‌شناسی، به‌ویژه در روان‌شناسی کودک، بود که او را به‌سوی معلمش کارل بوخلر (Karl Büchler)، و آلفرد آدلر (Alfred Adler) و هاینریش گومپرتز در میان دیگر کسان، هدایت کرد. امّا برای وی، به‌عنوان یک یهودی، زندگی حرفه‌ای آکادمیک، یا در واقع هیچ‌گونه زندگی حرفه‌ای، در اتریش امکان‌پذیر نبود، و پس از آن‌که به دلیل اهمیتی که کتابش داشت از وی دعوت شد تا در انگلیس سخنرانی کند، از طریق زلاندنو (زمانی که در آن‌جا به گونه‌ای غریب در برابر تحقیق آکادمیک روی درهم می‌کشیدند: ر.ک. کتاب منتشرشدهٔ وی در ۱۹۸۶، ص ۱۱۹) به وطن نهایی دانشگاهی‌اش در لندن رفت. علاقه‌ای ضمنی به موسیقی در وی نهفته بود، که در آن

زمینه افکار و عقاید جالبی در بارهٔ منشأ [موسیقی] چندآوایی (polyphony) داشت (همان، SS 12)، و به تازگی نیز قطعاتی از موسیقی خود را به اجرا گذاشته است (ساندی تایمز، ۱۲ ژوئیه ۱۹۹۲).

فلسفهٔ پوپر در عنوان یکی از کتاب‌هایش جمع‌بندی شده است: حدس‌ها و ابطال‌ها (۱۹۶۳). تماس وی با حلقه وین (هرچند که هرگز از وی برای عضویت رسمی در آن دعوت به عمل نیامد) و روان‌شناسی آن‌گونه که وی در وین به تحصیل و مطالعهٔ آن پرداخته بود، علاوه بر مطالعهٔ هیوم و کانت وی را متقاعد کرد که دو خطای اساسی مرتبط با هم عبارتند از: روان‌شناسی‌گرایی (psychologism) و استقراگرایی (inductivism). به نظر می‌رسد که اشتیاق ما برای توجیه نظریه‌هایمان یا به تسلسل (infinite regress) منجر می‌شود یا به پایه و اساسی در تجربهٔ ناب، خواه این امر زیربنای همهٔ گزاره‌ها تلقی شود (آن‌گونه که فریس یک قرن قبل از آن معتقد بود)، خواه به آن صورت که توسط گزاره‌هایی از نظر معرفت‌شناختی بارز و متمایز ارائه می‌شود، آن‌گونه که در حلقه وین چنین بود. امّا چنین پایه و اساسی وجود ندارد (منطق اکتشاف علمی، ۱۹۵۹، ۶ـ۲۵ SSSS) ــ همان‌گونه که اینک در واقع به صورت گسترده‌ای پذیرفته شده است. استاد وی ــ بوخلر ــ کارکردهای زبان را به سه صورت مشخص کرده بود: بیانی (expressive)، ارتباطی (communicative) و توصیفی (descriptive)، امّا پوپر کارکرد چهارمی به آن‌ها افزود: استدلالی (argumentative). وی مدعی شد که این امر «اولویت بررسی منطق بر بررسی روندهای ذهنی» تفکر را نشان می‌دهد (۱۹۸۶، ص ۷۷) ــ که در ضمن وی را متقاعد کرد که واکنش‌های شرطی (conditional reflexes) وجود ندارد. استقراگرایی، یعنی این نظریه که گزاره‌ها یا نظریه‌ها را می‌توان از طریق استقرا به‌طور مثبت تأیید کرد، «مسئلهٔ هیوم»[1] را مطرح می‌کند (بنگرید به ۱۹۷۲، ص ۸۵)، که پوپر مدعی بود با نشان دادن این‌که نظریه‌های علمی در واقع در برابر اثبات یا تأیید ایجابی مصونیت دارند ولی در برابر ابطال پذیرایند، این مسئله را حل کرده است. در واقع، وی نه فقط استنتاج استقرایی را کلاً بی‌اعتبار می‌دید، بلکه عملاً هرگز مورد استفاده نمی‌دانست (هرچند به‌نظر می‌رسد که در منطق اکتشاف علمی (صص ۵۲ـ۵۳) از شدت این ادعای اخیر کاسته است.)

ابطال‌پذیری (falsifiability) ما را به مرکز فلسفهٔ پوپر می‌رساند. بسیاری از خوانندگان در ابتدا گمان کردند وی تنها ابطال‌پذیری را به‌عنوان ملاک معناداری،

جایگزین اثبات‌پذیری یا تحقیق‌پذیری حلقه وین کرده است. از این‌رو، وی بارها و بارها تأکید کرد که چنین نبوده است و این نکته درک شد. ابطال‌پذیری، بنابر آنچه وی تصدیق کرد «پیشنهادی است برای یک توافق یا قرارداد» (همان، ص ۳۷)، شیوه‌ای برای تمایز و تشخیص گزاره‌های علمی تجربی از شبه علم (pseudoscience) هایی چون کوکب‌شناسی[۲] یا در غیر این صورت ــ آن‌طور که وی بعداً بر آن شد ــ از مابعدالطبیعه فراهم می‌آورد (۱۹۸۶، ص ۴۱)، که الزاماً بی‌معنا نیست، چرا که نفی یک گزاره کلّی ابطال‌پذیر (مانند «همهٔ قوها سفیدند») خود ابطال‌پذیر نخواهد بود، ولی مشکل می‌توان آن را بی‌معنی دانست. همچنین، بنا بر این ملاک، گزاره‌های مابعدالطبیعی محرک سودمندی برای علم فراهم می‌آورند، مانند نظریهٔ ذرّه باوری یا اتمیسم و نظریهٔ ذرّه‌ای نور (۱۹۶۳، صص ۲۵۷ـ۲۵۸).

زوال صحیح علم آن است که فرضیه‌هایی را که تا حد امکان به صورت ابطال‌پذیر طرح‌ریزی شده‌اند تنظیم می‌کنیم، و آن‌گاه آن‌ها را با ارجاع به «گزاره‌های اساسی»، یعنی گزاره‌هایی که شکلشان آن‌ها را به صورت ابطال‌کننده‌های بالقوهٔ فرضیات درمی‌آورد، محک می‌زنیم، مثلاً گزاره «اینک در این‌جا یک قوی سیاه وجود دارد»، اگر پذیرفته شود، فرضیهٔ «همهٔ قوها سفید هستند» را باطل می‌کند. «گزاره‌های اساسی» خود می‌بایست ابطال‌پذیر باشند (و از این‌روست اهمیت اضافه کردن قیود «اینک در این‌جا» در مثال بالا)، و تسلسل تهدیدکننده، زمانی که به گزاره‌هایی می‌رسیم که همه تصمیم به پذیرفتنشان می‌گیریم، متوقف می‌شود ــ ما نباید آن گزاره‌ها را به صورت حتمی و تثبیت‌شده بنگریم، آن‌گونه که اثبات‌گرایان (verificationists) به گزاره‌های اساسی خود می‌نگرند. نیاز به تصمیم‌گیری در این‌باره که چه وقت آزمایش را پایان دهیم، راه را برای سوءاستفادهٔ «نیرنگ‌های عُرف‌گرایان» (conventionalist strategems)، یا، آن‌گونه که وی بعدها آن را خواند «مصونیت بخشی» (immunization) می‌گشاید (۱۹۷۲، ص ۳۰)، امّا از عرف‌گرایی می‌توان اجتناب کرد (منطق اکتشاف علمی، صص ۱۰۸ـ۱۰۹).

یکی از جنجالی‌ترین جنبه‌های نظام پوپر، جایگزینی تأیید (confirmation) (به معنای حمایت مثبت) با «اِتقان» و تأیید مُستَنَد (corroboration) است که فرضیه با از سرگذراندن آزمون‌های سخت آن را کسب می‌کند (همان، ص ۲۵۱، پ. ن. ۱): آیا وی واقعاً می‌تواند از استقراگرایی اجتناب کند؟ پوپر در یک مرحله تأکید داشت که ارزیابی باید ترکیبی (synthetic) باشد نه همان‌گویانه (tautological)، ولی وی همچنین اصرار

می‌ورزید که ما هرگز نمی‌توانیم هیچ فرضیه‌ای را امکان‌پذیرتر سازیم، به این مفهوم که «احتمال این‌که حقیقت داشته باشد بیش‌تر باشد». در این‌صورت چگونه ممکن است گفتن این‌که فرضیه‌ای متقن است از گفتن این که صرفاً [آن فرضیه] آزمون‌های مشخصی را گذرانده است یا فراتر بگذارد؟ به‌نظر می‌رسد هر تلاشی برای ارزیابی آن در پرتو این امر منتفی دانسته شده باشد و «اگر متقن باشد، پس ارزیابی شده است» همان‌گویی می‌شود (به‌ویژه ر.ک. همان، ص ۲۵۱، پ. ن. ۱، ۲ـ۸۱ SSSS، صص ۴۱۸ـ۴۱۹، و ۱۹۷۲، ص ۱۹، ۴ـ۳ SSSS (پاسخگویی به سالمون (Salmon) در این‌باره ـ ولی از «دلیل(های) خوب» در ص ۸۱ سطر ۷ به بعد، ص ۹۱، سطر ۱، چه باید فهمید؟).) در جایی دیگر، هرچند در زمینه‌ای متفاوت، وی پذیرفت که ممکن است در واقع شرط جدیدی که مطرح کرده است، «اثری از اثبات‌گرایی» داشته باشد (۱۹۶۳، ص ۲۴۸، پ. ن. ۳۱).

هرچند از نظر پوپر ما نمی‌توانیم نظریه‌های خود را چنان نشان دهیم که «محتمل باشد حقیقت داشته باشند»، می‌توانیم آن‌ها را به گونه‌ای نشان دهیم که «شباهت به حقیقت» داشته باشند، [این همان] «حقیقت‌نمایی» (verisimilitude) [است]، مفهومی که پوپر در حدس‌ها و ابطال‌ها (۱۹۶۳) یا کمی قبل از آن، آن‌طور که او مسئله را می‌دید، به تشویقِ بازپروری مفهوم حقیقت به دست **تارسکی**، آن را مطرح کرد (منطق اکتشاف علمی، ص ۲۷۴، پ. ن. ا؛ ۱۹۶۳، صص ۲۲۳ـ۲۳۷). به هر حال، هنوز یک نظریهٔ ابطال‌پذیر ممکن است سودمند واقع شود، همان‌گونه که [نظریهٔ] نیوتن چنین است.

پوپر بر این اندیشه بود که معرفت‌شناسی باید به مطالعهٔ چیزهای عینی شناخته‌شده بپردازد نه اعمال ذهنی شناخت (۱۹۷۲، فصل ۳)، که امور نخست به سومین جهان از سه «جهانی» که وی وضع می‌کند تعلق دارند؛ چیزهای مادی و جسمانی، و وضعیت‌های ذهنی نیز ساکنان دو جهان دیگر [از سه جهان وی]‌اند (۱۹۸۶، ۳۸ SS؛ «پاسخ به منتقدانم»، ۱۹۷۴ و ۲۱ SS؛ عالَم‌باز، ۱۹۸۲، ضمیمهٔ I).

موضوعی که به نوعی شبیه ابطال‌پذیری است مفهوم «منفعت‌گرایی منفی» (negative utilitarianism) است که پوپر در اثر مهم و عمدهٔ دیگرش جامعهٔ باز و دشمنان آن (۱۹۴۵) به شرح و بسط آن پرداخت و بر ضرورت به حداقل رساندن شر به‌جای به حداکثر رساندن خیر تأکید کرد، که ممکن است به آرمانشهرباوری خلاف‌آور (counterproductive) منجر شود. در این زمینه وی افلاطون، هگل و مارکس و همراه با

آن‌ها توسل به ماهیت‌گرایی (essentialism) و تعریف‌ها را به شدت مورد انتقاد قرار داد، که این امر خود دفاعیات سخت و شدیدی از افلاطون را برانگیخت (۱۹۵۲، ۱۹۵۳)، که پوپر در ضمیمه‌ای که به چاپ ۱۹۶۲ **جامعهٔ باز و دشمنان آن** افزود، به آن دفاعیات پاسخ گفت. به‌طریقی مشابه، در **فقر تاریخیگری** (۱۹۵۷) تاریخی‌گری، یعنی این دیدگاه را که قوانین یا الگوهایی در تاریخ وجود دارند که علوم اجتماعی باید پیش‌بینی آن‌ها را هدف خود قرار دهند، دیدگاهی که رویکرد «طبیعت‌گرایانه» علوم طبیعی را با رویکرد ضدطبیعت‌گرایانه **درون‌فهمی**[۳] تلفیق می‌کند، مورد حمله قرار می‌دهد.

موضوعاتی که در این‌جا مورد بحث قرار نگرفته‌اند، عبارتند از: **ذهن و جسم** (۱۹۷۷)؛ نامعین‌انگاری *(indeterminism)* (۱۹۵۰، تجدیدنظر شده در **عالم باز** ۱۹۸۲؛ ۱۹۷۲، ص ۶)؛ گرایش‌ها (propensities) (مقاله سال ۱۹۵۹، که در **فلسفه و فیزیک** ۱۹۷۴ و در ۱۹۹۰ آورده شده است).

اِی. آر. لیسی

ماخذ

Interview by Lesley White, *Sunday Times,* News Review, 12 Jul 1992, p. 8; Edwards.

پانوشت‌های مترجم

۱. «مسئله هیوم» یا «مسئلهٔ استقرا» که نخستین‌بار هیوم آن را عنوان کرد، مربوط به مبنای منطقی استنتاج امور واقع نامشهود از امور واقع مشهود است. هرچند که بحث اغلب بر پیش‌بینی رویدادهای آینده متمرکز می‌شود (مثلاً وقوع کسوف) این مسئله در مورد استنتاج واقعیت‌های گذشته (مثل انقراض دایناسورها) و نیز وقایع زمان حال در ورای میدان مشاهدهٔ مستقیم (مثلاً حرکات سیاره‌ها به‌هنگام روشنای روز) هم صدق می‌کند. مدت‌ها قبل از هیوم، شکاکان باستان بر این باور بودند که چنین استنتاج‌هایی با ایقان حاصل نمی‌شود؛ آن‌ها دریافتند که نمی‌توان هیچ‌گونه استنتاج برهانی (قیاسی) ـ مثلاً ـ از گذشته و حال نسبت به آینده انجام داد. امّا هیوم مشکلی ژرف‌تر را مطرح کرد: آیا اساساً می‌توانیم به نتیجه چنین استنتاج‌هایی کوچک‌ترین اعتمادی داشته باشیم؟ سؤال وی این است: آیا اصلاً هیچ نوع استنتاج غیربرهانی یا استقرایی وجود دارد که اعتماد به آن توجیه‌پذیر باشد؟» [پاسخ هیوم به این پرسش منفی است].

(Wesleye. Salmon, "Problem of induction", *CDP*, pp. 651)

۲. astrology. این واژه به «کوکب‌شناسی» (به معنای تشخیص تأثیر ستارگان و سیّارات بر سرنوشت افراد و حوادث) ترجمه شده است تا از astronomy (ستاره‌شناسی علمی) متمایز باشد.

۳. verstehen. واژه‌ای آلمانی به‌معنی «فهمیدن»، «تفسیر کردن». «روشی در علوم انسانی که هدف آن بازسازی معانی «از دیدگاه عامل» است ... فهمیدن در این معنا اغلب در برابر توضیح و تشریح (Erklarüng / explanation) قرار می‌گیرد.»

(James Bohman, "Verstehen", *CDP*, p. 834.)

پوتنَم، هیلری[1]

آمریکایی. **و:** ۳۱ ژوئیه ۱۹۲۶، شیکاگو، ایلینویز. **رده:** فیلسوف ریاضیات. **علا:** فلسفهٔ ذهن؛ فلسفهٔ علم؛ فلسفهٔ زبان. **تحص:** دانشگاه پنسیلوانیا، لیسانس ۱۹۴۸؛ دانشگاه کالیفرنیا شعبهٔ لُس‌آنجلس، دکتری (استاد ناظرِ هانس رایشنباخ)، ۱۹۵۲. **تأثیر:** ویلیام جیمز، سی. اس. پرس، جان دیویی، ردولف کارناپ و لودویگ ویتگنشتاین. **مثا:** دانشگاه نورث وسترن، دانشگاه پرینستون؛ استاد فلسفهٔ علم در مؤسسه تکنولوژی ماساچوست (MIT)، ۱۹۶۱ـ۱۹۶۵؛ استاد فلسفه دانشگاه هاروارد ۱۹۶۵ـ۱۹۷۶؛ استاد کرسی والتر بِورلی پیرسون در منطقِ ریاضی از ۱۹۷۶؛ رئیس انجمن فلسفی آمریکا ۱۹۷۶؛ رئیس انجمن منطق نمادی، ۱۹۸۰.

آثار مهم

(1960) 'Minds and machines', in Sidney Hook (ed.), *Dimensions of Mind*; (1967) 'Mathematics without foundations', *Journal of Philosophy* 64; (1972) *Philosophy of Logic*; (1975) 'The meaning of meaning', in Keith Gunderson (ed.) *Language, Mind and Knowledge*; (1975) *Mathematics, Matter and Method*; (1975) *Mind, Language and Reality*; (1978) *Meaning and the Moral Sciences* (1980) 'Models and reality', *Journal of Symbolic Logic* 45; (1981) *Reason, Truth and History*; (1982) *Renewing Philosophy*; (1983) *Realism and Reason,* Philosophical Papers, vol. 3; (1987) *The Many Faces of Realism*; (1988) *Representation and Reality.*

هیلری پوتنم فیلسوفی است که آمیزه‌ای منحصر به‌فرد از مهارت فنی و گستره‌ای از علایق را تجلّی می‌بخشد. وی در اوایل زندگی کاری خود با مقالات و نوشته‌هایش نقش مهمی در فلسفهٔ ریاضیات و کاربرد منطق در نظریهٔ کوانتوم ایفا کرد. در دیگر مسائل و موضوعات، معروف‌ترین نوشته‌های وی موضوعاتی در فلسفهٔ ذهن، معنا و منازعات معاصر در بارهٔ واقع‌گرایی (رئالیسم) را پوشش داده‌اند.

---

1. Putnam, Hilary

بنابراین، تعجب‌آور نیست که بحث‌های پوتنم در بارهٔ مسائل مربوط به معنا ارتباط بسیار نزدیکی با مواضعی دارد که وی در بارهٔ برخی از مسائل اساسی فلسفی گرفته و اغلب رها کرده است. وی ابتدا موضعی واقع‌گرایانه اتخاذ کرد که بعدها با بی‌اعتنایی و تحقیر آن را «واقع‌گرایی مابعدالطبیعی» توصیف و خصوصیاتش را در قالب دو نظر اساسی بیان کرد: (۱) جَهانی معیّن و مستقل از ذهن وجود دارد و (۲) در نهایت فقط یک نظریه «حقیقی» در باره این جهان وجود دارد که [رسیدن به آن] هدف تحقیقات علمی است.

آن‌جا که معنی موردنظر است، کانون بسیاری از منازعات این نظر بوده است که معنا ارجاع را مشخص می‌کند. پوتنم بر این عقیده بود که نظریه‌هایی که همهٔ تلاش خود را به‌کار می‌برند تا معنا را به وضعیت‌های ذهنی یا روندهای درونی تقلیل دهند، آشکارا قانع‌کننده نیستند. با استفاده از نظریه‌ای که به‌صورت یکی از کهنه‌ترین قصه‌های غیرواقعی فلسفی درآمده است، او از ما می‌خواهد دو سیّاره را در خیال مجسم کنیم که تنها تفاوتشان در این واقعیت است که یکی از آن‌ها دارای آب است و دیگری دارای مایعی است که از نظر ظاهر از آب قابل تمیز نیست ولی مواد شیمیایی سازنده آن اساساً با آب متفاوت است. روی سیارهٔ نخست فردی است که به زبان انگلیسی صحبت می‌کند؛ بر سیارهٔ دیگر فرد دیگری است که به‌زبانی سخن می‌گوید که از نظر نحوی و آوایی از زبان انگلیسی قابل تمیز نیست. هیچ‌یک از این دو نفر را نمی‌توان برحسب گفته‌هایشان در بارهٔ مایع بومی محل زیستشان که تجربه می‌کنند از دیگری متمایز ساخت: آن‌ها گفتارهای مشابهی ادا می‌کنند که کلمهٔ «آب» وجه مشخص آنهاست. نکتهٔ موردنظر پوتنم آن است که این کلمه بر لب‌های فرد نخست همان معنایی را ندارد که در سخن فرد دیگر مورد نظر است، چرا که در هر مورد به مایع متفاوتی ارجاع می‌شود. بنابراین، مرکز معنا «در ذهن» نیست یا، اگر هست، آنچه را که در جهان ورای جمجمه به آن ارجاع می‌شود، مشخص نمی‌کند. امّا حتی با فرض پذیرفته انگاشتن آن در این‌جا، شرح منطبق با حقیقت ـ مشروط[1] نیز برای مشخص کردن دقیق مرجع اشاره کافی نیست. به همین دلیل، پوتنم انتقال و نزول از سطح جمله به سطح واژه‌ها یا اصطلاحات ارجاعی را توصیه می‌کند. پس به‌این ترتیب چگونه آدمی به تثبیت معنای چنین واژه‌ها و اصطلاحاتی می‌پردازد؟ راه‌حل آشنایی، که پوتنم آن را رد کرده، آن است که هم

اسم‌های خاص و هم اسم‌های نوع (kind terms) توصیفات اختصاری یا مجموعه‌ای از توصیفات اختصاری تعبیر شوند.

به جای آن، پوتنم از ایدهٔ «تعیین‌کنندهٔ انعطاف‌ناپذیر» (rigid designator) منسوب به سائول **کریپکه** استفاده می‌کند، عبارتی که «در همهٔ دنیاهای ممکن» همان ارجاع یکسان را حفظ می‌کند. بدین‌ترتیب، واژه‌ای همچون «کریپکه» اساساً و ماهیتاً به آن فرد اشاره می‌کند، درحالی که مثلاً عبارت «مؤلف کتاب نامیدن و ضرورت» چنین نیست. با دنبال کردن همین رویکرد در مورد اسم‌های نوع، مثل «طلا»، «مس» و غیره، پوتنم براین عقیده است که این واژه‌ها «به‌صورت انعطاف‌ناپذیر» مشخص کنندهٔ فلزات خاصی هستند که ساختار بنیانیشان موضوع تحقیقات علمی است. امّا وی این نکته را نیز خاطرنشان می‌کند که مرجع ارجاع را می‌توان با توصیفات تأمین و حاصل کرد، که عملاً به کلیشه‌هایی براساس خصوصیات علنی‌تر عناصر و چیزهای توصیف شده می‌انجامد، و این وجه رایج در ارتباطات عادی و روزمره است. معنی، گذشته از همه چیز، دارای بعد اجتماعی است و منحصراً به آنچه درون فکر افراد می‌گذرد، مربوط نیست. پوتنم، همان‌طور که از واقع‌گرایی دست برداشت، زمینهٔ فکری خود در مورد رابطهٔ بین ارجاع و معنا را نیز تغییر داد: لازمه قابلیت درک زبان همان چیزی نیست که واقع‌گرایی می‌طلبد، یعنی وجود «پیوندی» مطمئن بین زبان و «جهان». بدین‌گونه وی به‌سوی موضعی اثبات‌گرایانه‌تر (verificationist) در مورد معنا حرکت کرده است.

یکی از مهم‌ترین مواضعی که پوتنم در فلسفهٔ اواخر قرن بیستم رد کرده است عملکردگرایی یا کارکرد باوری[۲] است. او که در ابتدا مبلّغ اصلی این تفکر بود، بعدها آن را به گونه‌ای مهلک خطا دانست. به اجمال، عملکردگرایی در فلسفهٔ ذهن عبارت است از این که حالت‌های روانی، مثلاً «باور به این‌که برف سپید است»، «امید به این که عملکردگرایی صحت دارد» اساساً و ماهیتاً حالت‌های محاسبه گرانهٔ مغز هستند. بنابراین، روان‌شناسی انسان صرفاً نرم‌افزار رایانهٔ مغز است. پوتنم در اصل با زحمت فراوان کوشید تا مشخصات عملکردگرایی را در قالب حالت‌های ماشین تورینگ[۳] بیان کند، امّا یکی از نتایج [پذیرش این امر] که معنا فقط در ذهن نیست، آن است که تفرّد برداشت‌ها یا باورها بدون ارجاع به محیط (شامل محیط اجتماعی) فاعل شناسا امکان‌پذیر نیست. پوتنم کل راهبرد جستجو برای توصیفی غیرقصدی از امر ذهنی را تصوری اشتباه می‌داند و تلاش برای تخصیص یک نوع حالت محاسبه گرانه را به هر

نوع «رویکرد گزاره‌ای» (propositional attitude) ناشی از نادانی قلمداد می‌کند. همراه با این دیدگاه، نفی کلّی علم‌گرایی (scientism) از جانب اوست، که از دید وی مایهٔ تباهی فلسفه است، و مشغولیت هرچه بیش‌تر ذهن وی با موضوعات هنجاری (normative). تأثیر و نفوذ پوتنم را می‌توان با توجه به مناظره‌های پرشور وی هم علیه نمایندگان واقع‌گرایی، که وی آن رارد کرد، از یک‌سو، و هم علیه مواضع امثال ریچارد **رُرتی** ــ که وی آن‌ها را به‌صورت خودشکنانه‌ای نسبیت گرایانه می‌دید ــ از دیگر سو سنجید.

دنیس پولارد

پانوشت‌های مترجم

۱. truth - conditional. نظریه حقیقت ـ مشروط (یا شرطی)؛ نظریه‌ای در بارهٔ معنا در منطق که دونالد دیویدسون براساس کارهای آلفرد تارسکی مطرح کرد. ر.ک. مدخل‌های **دیویدسون** و **تارسکی** در همین کتاب.

۲. functionalism. «دیدگاهی مبنی براین که حالت‌های ذهنی با علل و معلول‌هایشان توصیف می‌شوند. کارکردگرایی نظریه‌ای متافیزیکی در بارهٔ ذات و طبیعت حالت‌های ذهنی است و بر آن است که آنچه وضعیت ذهنی درونی را می‌سازد، خصلت ذاتی وضعیت نیست، بلکه روابط آن با تحریک حسی (خورند یا داده / input)، با دیگر وضعیت‌های درونی و با رفتار (بازده / output) است.»

(Lynne Rudder Baker, "Functionalism", *CDP*, pp. 288-9.)

۳. Turing machine «ماشین تورینگ جدولی است که انتقالات از وضعیت و داده جاری به وضعیت بعدی (یا بازده) را مشخص می‌کند. بنابر عملکردگرایی طبق ماشین تورینگ، هر موجودی که دارای حالات وضعیت‌های روان‌شناختی است، توصیف منحصر به‌فردی دارد که بهترین توصیف اوست و هر وضعیت و حالت روان‌شناختی کاملاً مشابه یکی از وضعیت‌های جدول ماشین است که به آن توصیف منسوب شده است. کارکردگرایی ماشین تورینگ، عمدتاً ساخته و پرداخته پوتنم است.»

(Lynne Rudder Baker, "Functionalism", *CDP*, p. 288.)

پیاژه، ژان[1]

سوئیسی. **و:** ۱۸۹۶، نوشاتل، سوئیس. **ف:** ۱۹۸۰، ژنو. **رده:** روان‌شناس رشد و بالندگی. **علا:** رشد کودک، به‌ویژه رشدِ شناختی؛ معرفت‌شناسی. **تحص:** دانشگاه نوشاتل، درجهٔ دکتری در زیست‌شناسی (تخصص نرم‌تنان خاکی)؛ دانشگاه زوریخ، روان‌شناسی؛ دانشگاه سوربن، روان‌شناسی، منطق، فلسفه علم. **تأثیر:** تأثیرات فلسفی: کانت، آندره لالند و لئون برونشویگ. تأثیرات روان‌شناختی: آلفرد بینه. **منا:** ۱۹۲۱، مدیر مطالعات، مؤسسهٔ ژ. ژ. روسو (که اینک به مؤسسهٔ علوم آموزشی تغییر نام یافته است) در ژنو (۱۹۳۲ عضو هیئت مدیرهٔ مؤسسه)؛ ۱۹۲۵، استاد فلسفه، دانشگاه نوشاتل؛ ۱۹۲۹، استاد تاریخ اندیشهٔ علمی، دانشگاه ژنو؛ ۱۹۴۰، استاد روان‌شناسی تجربی، مدیر آزمایشگاه روان‌شناختی، ژنو؛ ۱۹۵۵، استاد روان‌شناسی، سوربن و مدیر مرکز بین‌المللی معرفت‌شناسی ژنتیک، ژنو.

آثار مهم

(1924) *Le Langage et la pensée chez l'enfant*; (1924) *Le Jugement et la raisonnement chez l'enfant*; (1930) *The Child's Conception of Physical Causality*; (1936) *The Origin of Intelligence in the Child*; (1937) *The Child's Construction of Reality*; (1941) (with A. Szeminska) *La Genèse du nombre chez l'enfant*; (1941) (with Barbel Inhelder) *The Child's Construction of Quantities*; (1974) *Experiments in Contradiction*; (1974) *The Development of Thought.*

نظریهٔ پیاژه در مورد رشد ادراکی کودکان، معرفت‌شناسی توارثی (ژنتیک)، تأثیر گسترده‌ای در روان‌شناسی و آموزش و پرورش داشته است. بینش کلیدی در معرفت‌شناسی ژنتیک این است که توانایی‌های ادراکی ما ــ به‌ویژه توانایی درک مفاهیم

1. Piaget, Jean

اساسی مادی و عملیات منطقی ــ «داده شده» [فطری] نیستند، بلکه در رشته‌ای از مراحل رشد از طریق تعامل و رابطهٔ متقابل با محیط کسب می‌شوند. پیاژه، که در اصل زیست‌شناس بود، در دوران اقامتش در پاریس به روان‌شناسی رشد و بالندگی علاقه‌مند شد. با گسترش کار بینه در زمینه آزمون‌های بهرهٔ هوشی (IQ)، پیاژه از مشکلی که بسیاری از کودکان ــ حتی کودکان هشت ساله ــ در فهم قیاس‌های صوری به ظاهر روشن با آن مواجه هستند، به حیرت افتاد. به‌نظر وی چنین رسید که کودکان فاقد برخی توانایی‌ها و قابلیت‌های منطقی هستند که ما انسان‌های بالغ آن‌ها را مسلم می‌انگاریم. او که در ابتدا کار را از طریق گفتگو با کودکان ــ از جمله با فرزندان خودش ــ آغاز کرد، در ادامه به طرح رشته‌ای از آزمون‌های ابتکاری پرداخت که با آن‌ها می‌توانست مراحلی را مشخص کند که از طریق آن‌ها این توانایی‌ها و قابلیت‌ها کسب می‌شد.

پیاژه چهار مرحلهٔ اصلی را مطرح کرد (هر کدام با شماری مرحله فرعی): حسّی - حرکتی (sensorimotor)، پیش‌عملیاتی (preoperational)، عملیاتی عینی (concrete operational) و عملیاتی صوری (formal operational). ترتیب این مراحل، ثابت است، هرچند که طول مدت آن‌ها چنین نیست. مرحلهٔ حسی - حرکتی از زمان تولد تا حدود چهار سالگی به درازا می‌کشد. نوزاد تازه متولد شده هیچ‌گونه توانایی برای سازمان بخشیدن به جهان خود ندارد. او از شماری واکنش‌های ذاتی و فطری برخوردار است ــ چنگ انداختن و گرفتن، مک زدن، تعقیب شیئی متحرک ــ که از طریق آن‌ها در محیط اطراف خود عمل می‌کند. تجربه‌های حاصل از این اعمالِ واکنشی به کودک امکان می‌دهد که برداشت‌هایی ابتدایی و خام از زمان و مکان، از تمایز بین خود و جهان و از وجود مستقل اشیا به‌دست آورد. برای مثال پیاژه مشاهده کرد که کودک تا حدود هشت ماهگی علاقهٔ خود را نسبت به اسباب‌بازی‌ای که آن را از دید وی پنهان می‌کنیم، از دست می‌دهد. وی ادعا کرد که [در چنان حالتی درنظر کودک] آن اسباب‌بازی دیگر وجود ندارد. کودک باید از طریق تجربه‌های مکرر بیاموزد که وجود اشیا، حتی در زمانی که مستقیماً نسبت به آن‌ها آگاهی نداریم، استمرار دارد. در مرحلهٔ حسی - حرکتی، دنیای کودک دنیای «تصاویری است که به هنگام عمل از درون نیستی پدیدار می‌شوند و لحظه‌ای که عمل به پایان می‌رسد دوباره به نیستی باز می‌گردند.» (پیاژه ۱۹۳۷: ۴۳).

به دنبال مرحلهٔ حسی ـ حرکتی، مرحلهٔ پیش عملیاتی (زمانی که زبان آموخته می‌شود) و «دورهٔ عملیات عینی» فرا می‌رسد که هر دو تا زمان نوجوانی ادامه پیدا می‌کنند. در طول این دوره، کودک به تدریج وابستگی به درک و دریافت آنی را وامی‌نهد و ظرفیت و قابلیت تفکر منطقی را رشد و توسعه می‌بخشد. برای نمونه، پیاژه دریافت که اگر به کودک کم‌سالی چند جفت چوب با اندازه‌های متفاوت نشان داده شود، وی از ادراکات جداگانهٔ «چوب الف بلندتر از چوب ب» و «چوب ب بلندتر از چوب ج» است، توانایی این استنتاج را که «چوب الف بلندتر از چوب ج» است ندارد. همچنین وی در یک رشته «آزمون‌های نگهداری ذهنی» (conservation experiments) معروف، نشان داد که کودکان باید اصل یکسان‌مانی را بیاموزند. در یک آزمایش، ابتدا دو لیوان کاملاً شبیه به یکدیگر با مقدار مساوی آب در هر یک، لیوان‌های الف و ب، به کودک نشان داده می‌شود؛ سپس آب لیوان ب درون لیوان سومی، ج، ریخته می‌شود که باریک‌تر از دو لیوان نخست است، و در نتیجه سطح آب در آن بالاتر می‌ایستد. معمولاً پاسخ کودکانی که تا حدود هشت سال دارند به این مسئله این است که مقدار آب در لیوان‌های الف و ب مساوی و در لیوان ج بیش‌تر از آن دو است.

آخرین مرحلهٔ رشد که عموماً منطبق با سن بلوغ و نوجوانی است، «دورهٔ عملیات صوری» است. این مرحله کم‌تر از بقیه مراحل مورد مطالعه قرار گرفته است. مرحله آخر شامل پیدایش قابلیت تفکر «علمی» است که کلید آن قابلیت جداسازی علل مرتبط و مناسب [هر پدیده] است. پیاژه مدعی بود که لازمهٔ این امر نه فقط توانایی تفکر منطقی، بلکه همچنین توانایی تأمل درجهٔ دوم در بارهٔ روندهای فکری خود آدمی است.

اگرچه عمدهٔ کار پیاژه مشاهده‌ای و تجربی بود، وی در جوانی به مطالعهٔ گسترده در فلسفه پرداخت و در تمامی عمر به‌صورت فعالی نسبت به استلزامات فلسفی یافته‌های خود علاقه‌مند باقی ماند. وی خود را علاقه‌مند به مسائل سنتی نظریهٔ معرفت می‌شمرد و در عین حال این مسائل را در زمرهٔ مسائل زیست‌شناختی می‌دانست. «واقعیتی» که توجه معرفت‌شناسی به آن معطوف است، محیطی است که موجودات زنده در آن زندگی می‌کنند. بدین‌گونه، «مسئله رابطهٔ بین فکر و اشیا ... به مسئله رابطه موجود زنده با محیطش تبدیل می‌شود.» (پیاژه ۱۹۳۰، ص ۱۲۹). اگر ما این رابطه را نه به آن صورت

که هست، بلکه به‌صورتی که می‌شود مورد مطالعه قرار دهیم، در واقع به معرفت‌شناسی توارثی (ژنتیک) می‌رسیم.

تا وقتی که پیاژه به جنبه‌های سازندهٔ ذهن توجه داشت، پیرو کانت به‌شمار می‌رفت. او خود را «به روح مکتب کانت بسیار نزدیک» می‌دانست و در بارهٔ «بنا نهادن واقعیت به دست کودک» مطلب نوشت. امّا، درحالی که کانت ساختارهای ادراکی پیشینی (a priori) را برای نظم دادن به تجربه ضروری فرض می‌کند، پیاژه فرضِ وجود حالت‌ها و شیوه‌های موروثی عملکرد را مطرح می‌کند که به‌وسیلهٔ آن‌ها ساختارهای ادراکی از طریق تعامل با محیط رشد می‌کنند. این حالت‌ها و شیوه‌های عملکرد چیزی بیش از فعالیت‌های ساده واکنشی مرحلهٔ حسی ـ حرکتی نیستند که با «تعمیم» و «تفاوت‌گذاری» در نهایت به پیدایش توان تجرید و دیگر عملکردهای ادراکی سطح بالا منجر می‌شوند. همچنین، همان‌طور که هاندرت (۱۹۸۹) اشاره کرده است، عنصری هگلی (و عمدتاً تصدیق نشده) در تفکر پیاژه وجود دارد. علاوه بر «جذب» (assimilation) که بنیاد نهادنِ کانتی واقعیت از طریق ذهن است، رشد ادراکی به «انطباق» (accommodation) ــ تطبیق هگلی ذهن با واقعیت ــ نیز وابسته است. با استثنا کردن احتمالی روانکاوی، معرفت‌شناسی وراثتی پیاژه ــ اگرچه هنوز مورد مناقشه است ــ به تنهایی مهم‌ترین تأثیر را بر روان‌شناسی جدید رشد به جا گذاشته است. وابستگی رشد ادراکی به کشف فعالانه محیط یکی از شالوده‌های نظریه و عمل آموزش و پرورش است. فلسفهٔ وی مورد نقد بسیار قرار گرفته است. وی به «مغالطه تکوینیِ» (genetic fallacy) خلط ریشه‌های (روان‌شناختی) ساختارهای منطقی با صفات (صوری) آن‌ها متهم شده است. گفته شده است که «مراحل رشد» وی فقط از نظر منطقی ضروری است: برای نمونه، بازتاب و تأمل درجه دوم، بازتاب و تأمل درجهٔ اول را پیش‌فرض خود دارد. با این‌همه، روان‌شناسی تجربی که وی در بنیانگذاری آن سهیم بود، از نظر فلسفی بااهمیت است: روان‌شناسی تجربی، نظرپردازی فلسفی را موجه می‌سازد (مثلاً هیچ لوح ساده[1]ای وجود ندارد؛ مفاهیم «خود» و «دیگر»، همان‌طور که کانت تصور می‌کرد، واقعاً به‌طور متقابل به یکدیگر وابسته هستند)؛ و [روان‌شناسی تجربی] ضدبنیانی (anti-foundational) است، زیرا نشان داده می‌شود که امر پیشینی نه فقط در تجربه، بلکه در نهایت در واکنش‌های حسی ـ حرکتی اولیه ریشه دارد.

کِی. دبلیو. ام. فولفورد

مآخذ: Harre & Lamb

پانوشت مترجم

۱. tabula rasa. اصطلاحی لاتین به این معنا که ذهن بشر به‌هنگام تولد همانند لوح پاکی است که هیچ چیز بر آن نقش نبسته است. بنابراین معرفت فطری وجود ندارد.

تارسکی، آلفرد[1]

لهستانی ـ آمریکایی. و: ۱۴ ژانویه ۱۹۰۲، ورشو. ف: ۲۶ اکتبر ۱۹۸۳، برکلی، کالیفرنیا. **رده:** ریاضیدان؛ منطق دان؛ فیلسوف. **علا:** نظریهٔ حقیقت؛ فلسفهٔ زبان؛ منطق؛ معنی‌شناسی (semantics)؛ مبانی ریاضیات. **تحص:** دانشگاه ورشو؛ دکتری ۱۹۲۶ (استاد راهنما: استانیسلاو لِسنیوسکی). **تأثیر:** مکتب لووف ـ ورشو؛ استانیسلاو لسنیوسکی، یان لوکاسیویچ (Jan Lukasiewicz). **منا:** ۱۹۲۲ـ۱۹۲۵، مدرس منطق، مؤسسهٔ آموزشی لهستان، فیکال، ورشو؛ ۱۹۲۵ـ۱۹۳۹، مدرس آزاد، و استادیار ریاضیات و منطق، دانشگاه ورشو؛ ۱۹۳۹ـ۱۹۴۱، دستیار تحقیق در ریاضیات، دانشگاه هاروارد؛ ۱۹۴۱ـ۱۹۴۲ عضو مؤسسه تحصیلات عالی، پرینستون؛ ۱۹۳۹ـ۱۹۶۸، مدرس، دانشیار و سپس استاد (۱۹۴۶) دانشگاه کالیفرنیا، برکلی؛ ۱۹۶۸ـ۱۹۸۳، استاد ممتاز، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی.

آثار مهم

(1933) *Projeci prwady w Jezykach nauk dedukcyjnych*; (1935) *O logice matematycanaj i metodsie dedukcjnaj*; (1935-6) 'Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen', *Studia Philosophica* 1: 261-405; (1944) 'The semantic conception of truth and the foundations of semantics', *Journal of Philosophy and Phenomenological Research* 4: 341-75; (1953) (with Andrzej Mostowski and Raphael M. Robinson) *Undecidable Theories*; (1956) (ed. and trans. J. H. Woodger) *Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938*; (1973) (with R. M. Montague and D. S. Scott) *An Axiomatic Approach to Set Theory*; (1981) (ed. S. R. Grant and R. N. Mackenzie) *The Collected Works of Alfred Tarski.*

آلفرد تارسکی آثار عمده‌ای به منطق و نظریه ریاضی هدیه کرد. در حالی که علایق وی

1. Tarski, Alfred

بیش از هر چیز متوجه ریاضیات بود، کارهای وی در ورامنطق (metalogic) و معناشناسی (semantics) بیش‌ترین تأثیر مستقیم را بر توسعه و تحول فلسفهٔ تحلیلی برجای گذاشته است، هرچند که آثار متقدم وی در بارهٔ نظریه مجموعه‌ها (set theory) مورد توجه فلاسفه‌ای قرار دارد که جهت‌گیری آن‌ها بیش‌تر منطقی است، همان‌طور که کار وی در مورد مفهوم پیامدهای منطقی ــ که بیش از یک دهه بر کار مشابه امّا کم‌تر شناخته شدهٔ کارل پوپر در بارهٔ استنتاج قیاسی تقدم داشت ــ نیز چنین است.

کامل‌ترین کند و کاو وی در موضوعات معناشناسی در رسالهٔ وی («مفهوم حقیقت در زبان‌های صوری»[1] که نخستین‌بار در ۱۹۳۵ـ۱۹۳۶ به زبان آلمانی منتشر شد) صورت گرفت. همان‌طور که از عنوان اثر پیداست، تارسکی فراهم آوردن روایتی قانع‌کننده از حقیقت برای اصطلاحات اختصاصی علوم و ریاضیات را وظیفهٔ خود می‌دانست. عناصر راهبرد تارسکی عبارت بودند از: الف) توصیف آنچه وی شرایط بسندگی (adequacy conditions) می‌خواند ــ حداقل شرایطی که هر نظریهٔ بسنده‌ای در بارهٔ حقیقت باید داشته باشد، و ب) به‌دست دادن تعریفی از حقیقت که آن شرایط را برآورده کند. هدف، ارائهٔ تعریفی از اصطلاح «جملهٔ صادق» بود که هم از نظر مادی بسنده باشد و هم از نظر صوری صحیح. وی متذکر شد که هرچند انگاره جملهٔ صادق در زبان محاوره کاملاً روشن و قابل فهم به‌نظر می‌رسد از نظر او همهٔ تلاش‌های قبلی برای توصیف این‌که این انگاره دقیقاً متضمن چه معنایی است، بی‌ثمر و مبهم بوده است. با این‌که خود به دلیل مجادلات سنتی گیج بود، چنین می‌اندیشید که در حال تعیین لب و لباب مفهوم «کلاسیک» حقیقت یا همان حقیقت به منزلهٔ تطابق [ذهن با عین] در تقابل با دیگر مفاهیم جا افتاده، از جمله تصور عمل‌گرایانه از حقیقت به مثابه سودمندی است.

از نظر تارسکی هر تعریف قابل قبولی از حقیقت باید تمامی موارد طرح T (T-schema) او را در پی داشته باشد: «S حقیقت دارد اگر، و تنها اگر، P»، که یک نمونه عینی چنین است: «"برف سفید است" صادق است اگر، و تنها اگر، برف سفید باشد». تأکید بر این نکته که خود طرح تارسکی به عنوان تعریف موردنظر نیست، مهم است ــ و دلیل این که آن را یک شرط بسندگی مادی می‌نامند نیز همین است ــ کار آن تثبیت مصداق (extension) محمول (predicate) «... صادق است» می‌باشد، چیزهایی که [طرح T] در مورد آن‌ها اعمال می‌شود، یعنی جملات زبان موردنظر. از نظر صحت

صوری، منظور از این شرط اجتناب از ناسازه‌ها (پارادوکس‌ها) و تناقض‌های شناخته‌شده‌ای است که ناسازه **دروغگو**[۲] از مشهورترینِ آنهاست. این نابهنجاری‌ها هنگامی آغاز می‌شوند که ۱) زبان معناشناسی خاص خود، یعنی ابزار ارجاع به عبارات خود را دارد، و ۲) هنگامی که قوانین معیارِ منطق اِعمال می‌شوند. تارسکی مسئله (۱) را یکی از مشخصات جذاب زبان‌های طبیعی می‌دانست، و این امر تا اندازهٔ زیادی تبیین کنندهٔ بدبینی وی در بارهٔ امکان کاربرد روش‌های صوری در زبان‌های غیرصوری در تقابل با زبان‌های صوری است. تارسکی با این فرض که ترک قاعده منطقی امری محال است، تمایز بین زبان موضوعی (object language) و فرا زبان[۳] را مطرح کرد. با این کار وی امیدوار بود تناقض‌ها خنثی شود. لذا برای زبان مفروض L، جملهٔ «این جمله در L نادرست است»، که در نگاه نخست ناساز (paradoxical) می‌نماید، ممکن نیست جمله‌ای از زبان موضوعی L باشد، بلکه صرفاً به فرازبانِ *L تعلق دارد. علاوه بر آن، برای بسندگی بحث معناشناسی، ضرورت دارد که فرا زبان از نظر منابع بیانی غنی‌تر از زبانی باشد که قرار است مورد بررسی قرار گیرد.

دلیل تارسکی برای این که موارد طرح T فقط تعاریفی «جزئی» (partial) از حقیقت به‌دست می‌دهند، چنین است: تنها کلیت این‌گونه جمله‌های T برای یک زبان می‌تواند تعریف کاملی فراهم آورد و با درنظر گرفتن این‌که تعداد جملات یک زبان به‌طور بالقوه بی‌نهایت است، هیچ‌گاه نمی‌توان به چنان کلیتی از جملاتِ T[۴] رسید. تارسکی همچنین ضروری می‌دانست که هیچ‌گونه اصطلاح یا حدّ (term) معناشناختی (مثلاً، «صادق») نباید اولیه انگاشته شود. در این امر وی تحت تأثیر پایبندی خود به فیزیک‌گرایی[۵] بود که نمی‌توانست مفاهیم معناشناختیِ کاهش‌ناپذیر را چندان بیش از مفاهیم ذهن‌گرایانهٔ (mentalistic) کاهش‌ناپذیر بپذیرد.

نظریه‌های تارسکی با آمیزه‌ای از استقبال‌های مختلف فلاسفه مواجه شده‌اند. از دیدگاه فنی، راهبرد تارسکی تنها در مورد جملاتی کارگر می‌افتد که صور منطقی آن‌ها را بتوان در منطق نخستین[۶] (first-order logic) نشان داد. یعنی جملاتی که ارزش‌های صدق (truth-values) آن‌ها با ارزش‌های صدق جملاتی بسیط (atomic - sentences) تعیین می‌شود. امّا بسیاری از جملات معنادار وجود دارند که به سادگی به چنین صوری‌سازی (formalization) ای تن نمی‌دهند، همچون گزاره‌های شرطی خلاف واقع (counterfactual conditionals) و جملاتی که حاوی مفاهیم وجهی (modal) هستند، مانند جملات مربوط به ضرورت و امکان.

کارل پوپر کار تارسکی در بارهٔ حقیقت را بازپروری نظریهٔ سنتی تطابق (correspondence) تلقی و با شور و اشتیاق از آن استقبال کرد. دیگران شرط بسندگیِ وی را در بهترین صورت امری خنثی و در بدترین حالت بی‌ارتباط با منازعهٔ مربوط به محاسن مفهوم تطابق در مقابل محاسن نظریه‌های پیوستگی باوران(۷) و عمل‌گرایان دیده‌اند. یکی از انتقادها این بوده است که نظریهٔ تارسکی هیچ معیاری برای حقیقت عرضه نمی‌کند، هرچند که عرضه چنین معیاری هرگز موردنظر وی نبوده است. به رغم تردید خود تارسکی در بارهٔ امکان اِعمال روش‌های صوری‌اش در زبان‌های طبیعی، تلاش‌های فراگیری برای به‌کارگیری آرای وی در فراهم آوردن نظریه‌های معنا در مورد زبان‌های طبیعی صورت گرفته است که دو نمونهٔ برجسته چنین تلاش‌هایی را در آثار دونالد دیویدسون و ریچارد مونتاگیو (R. Montague) می‌توان دید. علاوه بر این، هارتری فیلد (Hartry Field) با هدف تحقق بخشیدن به اهداف فیزیک‌گرایانه (فیزیکالیستی) تارسکی، ضمایمی به نظریهٔ وی افزوده است. منازعه بین طرفداران معناشناسی حقیقت ـ شرطی (truth - conditional semantics) و طرفداران رویکردهای غیرصوری‌تر به موضوع معنا در زبان‌های طبیعی دِین فراوانی به کار پیشگامانهٔ تارسکی دارد.

دنیس پولارد

مآخذ

Edwards; Steven Givant (1986) 'Bibliography of Alfred Tarski', JSL 5: 913-41; Turner; Jan Wolenski (1989) *Logic and Philosophy in the Lvov-Warsaw School,* Norwell: Kluwer.

پانوشت‌های مترجم

۱. formal language. زبانی است که از واژگان محدودی به صورت نماد (symbol) تشکیل شده است.

۲. liar Paradox. «این ناسازه منسوب به اوبولید (Eubulides) فیلسوف یونانی (قرن چهارم ق. م.) است. فرض کنید کسی بگوید: «آنچه من می‌گویم، دروغ است». اگر آنچه وی می‌گوید، حقیقت داشته باشد، پس دروغ است و اگر دروغ باشد، پس راست است. با این فرض که این عبارت باید یا راست باشد یا دروغ، نتیجه‌ای که

عاید می‌شود آن است که این عبارت باید هم صادق و هم کاذب باشد، که این امر محال است.» (*Logic From A to Z*, P. 78)

۳. metalanguage. در معناشناسی صوری، زبانی است که برای شرح زبانی دیگر (زبان موضوعی / object language) به کار می‌رود.

۴. جملهٔ T (تارسکی) = معادلهٔ T = T (arski) Sentence = T (arski) equivalence:
«این مفهوم از مفاهیم معناشناسی تارسکی است و جمله‌ای است به شکل: «(S) حقیقت دارد اگر، و تنها اگر، S»، که در آن S نمایش دهنده جمله‌ای در زبان مفروض L و (S) نمایش‌دهندهٔ نامی در آن جمله از زبان L است. تارسکی بر آن است که هر تعریف بسنده مادی (یعنی مصداقی) از حقیقت برای L باید از عهدهٔ همهٔ جملات یا معادلات T قابل فرموله شدن در L برآید.» (*Logic from A to Z*, P. 101.)

۵. physicalism، در این‌جا به معنای آن است که می‌توان آنچه را که وجود دارد یا حادث می‌شود به‌طور کامل با واژگان [علم] فیزیک توصیف کرد.

۶. first - order logic. «هر مدل، یا تعبیری از زبان صوری معمولاً حاوی یک حوزهٔ بحث است. این حوزه بحث همان چیزی است که زبان، در مدل مورد بحث، در بارهٔ آن است. متغیرهایی که در این حوزه گسترده‌اند، متغیرهای نخستین یا متغیرهای درجهٔ نخست (first - order variables) خوانده می‌شوند. اگر آن زبان فقط حاوی متغیرهای درجهٔ نخست باشد، زبان نخستین یا زبان درجهٔ نخست نامیده می‌شود و در حوزهٔ منطق نخستین یا منطق درجهٔ نخست قرار می‌گیرد. برخی زبان‌ها همچنین متغیرهایی دارند که شامل صفات نسبت‌ها، عملکردها یا طبقات اعضا و اجزای میدان بحث می‌شوند؛ این‌ها متغیرهای ثانوی یا متغیرهای درجهٔ دوم هستند».
(Stewart Shafiro, "Second - order logic", *CDP*, p. 719)

۷. پیوستگی باوری یا انسجام باوری «در معرفت‌شناسی به نظریه‌ای در بارهٔ ساختار معرفت یاباورهای موجه اطلاق می‌شود که به موجب آن، همهٔ باورهایی که نمایندهٔ معرفت‌اند فقط به دلیل نسبت‌ها و ارتباط‌هایی که با باورهای دیگر دارند، به‌ویژه به برکت تعلق داشتن به سیستم منسجم و به هم پیوسته‌ای از باورها شناخته شده یا موجه و قابل دفاع‌اند.» (Michael R. De Paol, "Coherentism", *CDP*, p. 133.)

تیلیش، پاول[1]

آلمانی. و: ۲۰ اوت ۱۸۸۶، اشتراتزِ دِل، پروس. ف: ۲۲ اکتبر ۱۹۶۵، شیکاگو، ایلینویز. رده: وجودگرا (اگزیستانسیالیست)؛ متکلم. **علا:** فلسفهٔ دین. **تحص:** دانشگاه‌های برلین، توبینگن، برسلاو و هال ـ ویتنبرگ. **تأثیر:** شلینگ و مارتین هایدگر. **منا:** مدرس آزاد در دانشگاه برلین ۱۹۱۹ـ۱۹۲۴؛ دانشگاه‌های ماربورگ، درسدن و لایپزیگ ۱۹۲۵ـ۱۹۲۹؛ استاد فلسفه، فرانکفورت ۱۹۲۹ـ۱۹۳۳؛ حوزهٔ علمیهٔ یونیون، ۱۹۳۳ـ۱۹۵۵؛ هاروارد، ۱۹۵۵ـ۱۹۶۲؛ دانشگاه شیکاگو، ۱۹۶۲ـ۱۹۶۵؛ در ۱۹۱۲ در کلیسای انجیلی لوتری در استان براندنبورگ به سلک روحانیت درآمد.

آثار مهم

(1932) *The Religious Situation*; (1936) *The Interpretation of History*; (1948) *The Protestant Era*; (1948) *The Shaking of the Foundations*; (1952) *The Courage To Be*; (1954) *Love, Power, and Justice*; (1957) *Dynamics of Faith*; (1959) *Theology of Culture*; (1962) *Morality and Beyond*; (1963) *Christianity and the Encounter of the World Religions*; (1965) *Ultimate Concern*.

تیلیش، به هنگام تناقض‌ها و تضادها، در مقام اندیشمندی جدلی که می‌خواست نسبت به همهٔ دیدگاه‌های اساسی و متضادی که [هر یک] در زمینه مشخصی معتبر بودند امّا قابل جذب در یکدیگر نبودند، انصاف روا دارد، یک‌باره قدم در صحنهٔ [زندگی فکری] آمریکا گذاشت. نبوغ وی در قرار دادن مواضع متقابل در کنار یکدیگر به گونه‌ای بود که آن‌ها درعین آن‌که ماهیت خود را حفظ می‌کردند، یکدیگر را غنی می‌ساختند. درایت و آگاهی وی چنان بود که آثاری که از وی در اروپا در قالب مقاله انتشار می‌یافت، به

1. Tillich, Paul

سرعت ترجمه می‌شد و به صورت کتاب‌هایی در می‌آمد که تأثیر گسترده‌ای در صحنهٔ الهیات آمریکا و ماورای آن به جا می‌گذاشت.

او در مورد چهارگونه تقابل کار کرد: ۱) تقابل بین نوسنت‌گرایی (neo-orthodoxy) با آزادیخواهی مسیحی، که در آن‌جا وجودگرایی دینیِ وی به اولی تناسب اجتماعی و به دوّمی عمق بخشید؛ ۲) تقابل پروتستانیسم با کاتولیسیسم، که در آن‌جا وی از اصل پروتستانی (ممنوعیت یکسان انگاری الوهیت با هر گونه مخلوقِ انسانی) حمایت کرد و در عین حال سیستمی به‌وجود آورد که درنظر دانشمندان و حکمای دارای تمایلات تومیستی[1] قابل فهم بود؛ ۳) تقابل فلسفه با الهیات، که در آن در فلسفه سؤالاتی مطرح می‌شود که ثمربخش‌ترین پاسخ‌های آن‌ها را می‌بایست در «روش همبستگی» الهیاتی یافت که زوایای دید متناهی و نامتناهی را آشتی می‌دهد؛ ۴) تقابل سرمایه‌داری بورژوازی با چالش مارکسیستی، که در آن‌جا وی به «عناصر پیامبرانه، انسانی و واقع‌گرایانهٔ» فلسفهٔ مارکس «آری» گفت و به عناصر منفی نظام شوروی «نه» (۱۹۳۶، فصل ۱۱، بخش ۱).

تیلیش با کند و کاو در خصوصیت «نمادین» بیان و گفتار دینی، چنین استدلال کرد که نمادها اشاره به امر غایی دارند و در واقعیتی که به آن دلالت می‌کنند «مشارکت» می‌جویند. آن‌ها همچنین چرخه حیات دارند، هستی می‌یابند، توسعه و تحول پیدا می‌کنند، ضعیف می‌شوند، می‌میرند و جای خود را به نمادهای دیگر می‌دهند. او بر این باور بود که «خودِ بودن» (Being itself) [اصطلاح تیلیش برای توصیف خداوند] بیانی حقیقی [در برابر مجازی] است، ظاهراً بدین علت که، به‌نظر او [این اصطلاح] مفهومی خود اعتباربخش (self - validating) است.

تیلیش دین را تعلق‌خاطر غایی تعریف می‌کرد. حرکت از اضطراب به‌سوی شجاعت یکی از راه‌های رسیدن به امر غایی است. بر محور این موضوع (۱۹۵۲)، وی چهار مرحلهٔ شجاعت را مورد بحث قرار داد که چکیده مراحل فرهنگ به‌شمار می‌روند. «شجاعتِ جزئی از کل بودن»، جای خود را به فردیت (individuality) یعنی «شجاعت خود بودن» می‌دهد. این مرحله از حیات جهان، جای خویش را به بی‌معنایی (meaninglessness) و «شجاعت یأس» می‌سپارد و یأس جای خود را به «شجاعت پذیرشِ قبول» (to accept acceptance) و خداپرستی متداول جای خویش را به «خداوندِ برتر از خدای خداپرستی» می‌دهد.

ویلیام ریز

ماخذ: Reese

پانوشت مترجم

۱. Thomism. مکتبی فلسفی و کلامی که بر پایه آرای توماس آکویناس استوار است.

جنتیله، جیووانی[1]

ایتالیایی. و: ۳۰ مه ۱۸۷۵، کاستِلوترانو، سیسیل. ف: ۱۴ آوریل ۱۹۴۴، فلورانس. رده: مابعدالطبیعه‌شناس ایدئالیست. علا: تاریخ فلسفه؛ فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ تعلیم و تربیت. تحصـ: پیسا [پیزا]، ۱۸۹۳ـ۱۸۹۷، دکتری ۱۸۹۷. تأثیر: هگل، دی. یایا (D. Jaja) و بی اسپاونتا (B. Spaventa). منا: در کامپوباسو [واقع در ایتالیای مرکزی]، ۱۸۹۷ـ۱۹۰۲؛ ناپل، ۱۹۰۲ـ۱۹۰۶؛ پالرمو، ۱۹۰۶ـ۱۹۱۳؛ پیسا، ۱۹۱۴ـ۱۹۱۶؛ رُم، از ۱۹۱۷؛ وزیر آموزش و پرورش ۱۹۲۲ـ۱۹۲۴؛ جنتیله تا زمان سقوط رژیم فاشیست ایتالیا و مرگ وی به‌دست پارتیزان‌های ایتالیایی در ۱۹۴۴، با آن رژیم همراه و همکار بود.

آثار مهم

(1898) *Rosmini e Gioberti*; (1899) *La Filosofia di Marx Studi Critici*; (1903) *Dal Genovesi al Galuppi*; (1908) *Scuola e Filosofia*; (1913) *I Problemi della Scolastica e il Pensiero Italiano*; (1913) *La Riforma della Dialettica Hegeliana*; (1916) *Teoria generale dello Spirito come Atto Puro*; (1917) *Sistema di Logica come Teoria del Conoscere*; (1920) *Discorsi di Religione*; (1920) *Giordano Bruno e il Pensiero del Renascimento*; (1920) *La Riforma dell'Educazione*; (1920) *La Riforma dell'Educazione*; (1923) *Dante e Manzone*; (1929) *Origine e dottrina del Fascismo*; (1931) *Filosofia dell' Arte*; (1933) *Introduzione alla Filosofia*; (1936) *Memorie, Italiane e Problemi*; (1945) *Genesi e Struttura della Società*; (1964) *Storia della Filosofia, dalle Origine a Platone*; (1969) *Storia della Filosofia Italiana*; (1973) *Italian Fascism from Pareto to Gentile, ed. Lyttleton*.

جنتیله نظامی فلسفی معروف به ایدئالیسم عملی (actual idealism) را مطرح کرد که در

1. Gentile, Giovanni

آن تفکر، خود، فعالیتی ناب و یکی شده با عمل انگاشته می‌شود. درنظر جنتیله هیچ معنا و دلیلی در جستجوی علت تجربه در درون محتوای تجربه وجود ندارد و باور به جهانی بیرونی فرآوردهٔ تلاش ما برای سامان دادن به تجربهٔ ما در اندیشه است، یک به اصطلاح منطق عینی. احساس، عمل خودانگیختهٔ تأیید نفس (self-affirmation) است و چون اندیشه به ناگزیر در زبان تجسّم می‌یابد، خودآگاهی فردی یا شخصیت اخلاقی ما در آگاهی جمعی از آنچه وی آن را منِ متعالی (transcendental ego) یا دولت (state) می‌نامد، جذب می‌شود و با آن وحدت می‌یابد، هرچند که ممکن است از آن به فرهنگ (culture) تعبیر شود. بنابر تعبیر هریس (Harris)، دولت در این‌جا لزوماً آن دولت عینی نیست که باید با شادمانی و مسرت از آن اطاعت کرد ــ هرچند که برخی نوشته‌های وی عکس [این نظر] را القا می‌کنند ــ بلکه بیش‌تر، جهان آیندهٔ آرمان‌های تحقق نیافتهٔ فرد است، امّا همین‌جا بود که جنتیله، به همراه بسیاری از پیروانش (برخلاف کروچه که زمانی در مجلهٔ نقد فلسفهٔ ایتالیا *Giornale Critica della Filosofa Italiana*) با او همکار بود) به پشتیبانی از فاشیسم ایتالیایی پرداخت و توانست در مقام وزیر آموزش و پرورش به آن خدمت کند و در همان حال اصلاحات آموزشی را مطابق با آرمان‌های خود به اجرا درآورد. جنتیله حتی پس از سقوط فاشیسم در دوران پس از جنگ نیز تأثیر بسزایی در حیات فکری و روشنفکری ایتالیا داشت. وی مؤسس و سردبیر مجلهٔ *Saggicritici* و نیز گردآورنده و از ویراستاران اصلی دایرة‌المعارف ایتالیانا *(Enciclopedia Italiana)* (۱۹۲۵ به بعد، ۳۷ جلد) بود.

آر. ان. دی. مارتین

مآخذ

Edwards; V. A. Bellezza (1950) *Bibliografia degli Scritti di Giovanni Gentile*, Florence; Sansoni; Höllhuber, I. (1969) *Geschichte der Italienischen Philosophie*, Munich and Basel: Reinhardt; Mittelstrass; G. M. Pozzo (1986) 'Gentile, Giovanni', in *Dizionario Critica della Letteratura Italiana*, Turin: Unione Tipografica - editrice.

جیمز، ویلیام[1]

آمریکایی. و: ۱ ژانویه ۱۸۴۲، نیویورک. ف: ۲۶ اوت ۱۹۱۰، چوکُروا نیوهمپشایر. **رده:** روان‌شناس، عمل‌گرا (Pragmatist). **علا:** فلسفهٔ دین. **تحص:** دانشگاه ژنو، ۱۸۵۹ـ۱۸۶۰؛ دانشگاه هاروارد، ۱۸۶۱ـ۱۸۶۷؛ دانشگاه برلین، ۱۸۶۷ـ۱۸۶۸؛ دانشگاه هاروارد، ۱۸۶۸ـ۱۸۶۹، دکتریِ پزشکی ۱۸۶۹. **تأثیر:** رنوویه (Renouvier) و پرس. **منا:** ۱۸۷۲ـ۱۸۸۰، مدرس؛ ۱۸۸۰ـ۱۸۸۵، استادیار؛ ۱۸۸۵ـ۱۹۰۷ استاد روان‌شناسی و فلسفه، دانشگاه هاروارد.

آثار مهم

(1975-90) *The Works of William James*; (1890) *The Principles of Psychology*; (1892) *Psychology, Briefer Course*; (1897) *The Will to Believe and Other Essays*; (1898) *Human Immortality: Two Supposed Objections*; (1899) *Talks to Teachers on Psychology; and to Students on Some of Life's Ideals*; (1903) *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Behaviour*; (1907) *Pragmatism*; (1909) *The Meaning of Truth: A Sequel to 'Pragmatism'*; (1909) *A Pluralistic Universe*; (1911) *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*; (1912) *Essays in Radical Empiricism*.

ویلیام جیمز فرزند هنری، نویسنده و خطیب برجستهٔ تعالی‌گرا (transcendentalist)، و برادر کوچک‌تر هنری، رمان‌نویس معروف بود. جیمز که در کودکی در اروپا آموزش غیررسمی دیده بود، پس از دورهٔ کوتاهی که در نیوپورت واقع در ایالت رُد ایسلند (Rhode Island) تعلیم نقاشی پُرتره دید، در دانشگاه هاروارد نام‌نویسی کرد. وی تحصیلات رسمی خود را برای شرکت در سفری علمی به منطقهٔ آمازون به سرپرستی لویی آگاسی (Louis Agassiz) [دانشمند علوم طبیعی سوئیسی ـ آمریکایی] و نیز تحصیل در اروپا متوقف ساخت. جیمز که در جوانی به علت ضعف جسمانی می‌لنگید

1. James, William

و از افسردگی روانی نیز رنج می‌برد، نوشته‌های شارل رنوویه فیلسوف فرانسوی، را به‌خاطر رهایی بخشیدن به وی از افسردگی با ارائه دستورالعملی برای انتخاب یا ارادهٔ آزاد بودن مورد تمجید قرار داد و شفا یافتن خود را به آثار و به دستورالعمل وی منتسب ساخت. در ۱۸۷۶ یکی از نخستین آزمایشگاه‌های روان‌شناسی در ایالات متحده را در دانشگاه هاروارد تأسیس کرد. اثر جامع وی *اصول روان‌شناسی* (۱۸۹۰) او را به شهرت جهانی رسانید. در مقدمهٔ آن کتاب، جیمز قصد خود را مبنی بر تثبیت روان‌شناسی به منزله علمی طبیعی اعلام کرد. در کتاب *اصول* یافته‌ها و نظریه‌های روان‌شناسان تجربی و در درجهٔ نخست آلمانی‌ها ذکر شده و همچنین تمامی تاریخ روان‌شناسی درون‌نگر (introspective)، و در وهله نخست [روان‌شناسی درون‌نگر] انگلیسی مورد استفاده قرار گرفته است. بنابراین، روان‌شناسی جیمز دو جریان در خود دارد: یک جریان براساس زیست‌شناسی استوار است که با نظریهٔ تکامل داروینی متحول شده است؛ جریانی پیرو تحقیقات تجربی فیزیولوژی و رفتار. آگاهی به منزلهٔ عملکرد اُرگانیسم زیستی شناخته می‌شود که به مغز وابسته است و ابزاری است برای مقابله و کنار آمدن ارگانیسم با محیط پیرامونش و تلاش و مبارزه برای تحقق مقاصدش. جریان دیگر که براساس روش درون‌نگر استوار است، با توصیف آگاهی به مثابه جریانی از احساسات و آرا، روان‌شناسی تداعی‌گر (associationist) را احیا کرد. مفهوم «جریان سیال آگاهی» [جریان سیال ذهن] به ادبیات نیز راه پیدا کرد، و برای نمونه در نوشته‌های گرترود اشتاین (Gertrude Stein)، که از شاگردان جیمز بود، تجلی یافت. تأثیر جیمز در روان‌شناسی بسیار عمیق بود؛ این تأثیر، نهادینه کردن روش‌های تجربی را تبلیغ و به پیشبرد آن کمک کرد. در فلسفه آثار جیمز در تغییر موضع **دیویی** از هگل‌گرایی به ابزارگرایی[1] مؤثر بوده، و برخی از اصطلاحات و بینش‌های پدیده‌شناسی **هوسرل** نیز، متأثر از جیمز است. توجه جیمز به فلسفه بر علاقهٔ وی به روان‌شناسی [از نظر زمانی] تقدم داشت و [از حیث اولویت] به موازات آن بود. در قدیم‌ترین مقالات و نوشته‌های وی احساس عقلانیت، مسئله جبرگرایی، فیلسوف اخلاقی و زندگی اخلاقی مورد بحث قرار گرفته است. در «ارادهٔ باور» ('The will to believe') (۱۸۹۷) جیمز به‌سود حقّ داشتن و حفظ باورهای دینی و اخلاقی ــ حتی هنگامی که هیچ شاهد و دلیل منطقی یا واقعی برای چنین باورهایی در دست نیست ــ استدلال می‌کند. اگر گزینهٔ باور به یک فرضیه، پرشور، اجبارآور و همراه با پیامدهای تأثیرگذار باشد ــ یعنی، اگر باور به آن

تفاوتی عمده در زندگی به‌وجود آورد ـ آن‌گاه با این فرض که آن باور با واقعیات و منطق سازگار است، طبیعت هیجانی (passional) و اراده‌گرا (volitional)ی ما باید به آن باور به رغم فقدان مدرک و گواه، چنگ زند. جیمز بر آن بود که ایمان دینی حاوی دو گزاره است: ۱) خداوند بقای ابدی آرمان‌ها و ارزش‌هایی را که انسان‌ها گرامی می‌دارند تضمین می‌کند. و ۲) ایمان به گزاره نخست انسان‌ها را به ساختن جهانی بهتر تشویق می‌کند، از این رهگذر که بقا و پیروزی این آرمان‌ها و ارزش‌ها را افزایش می‌دهد. علاقه جیمز به دین امری دیرپا بود. بنا بر عشق و وفاداری فرزندانه به خاطرهٔ پدرش، کتاب ماترک ادبی مرحوم هنری جیمز *(The Literary Remains of the Late Henry James)* (بوستون، ۱۸۸۵) را همراه مقدمه‌ای بلند گردآوری و تدوین کرد. امّا درحالی که پدر فلسفه‌پردازی می‌کرد و از تعالی‌گرایی[۲] و الهیات عارفانه سوئدنبرگ (Swedenborg) بهره می‌برد، پسر با استناد به گزارش‌های تجربی و مطالعات موردی (case studies) به روان‌شناسی می‌پرداخت. از یک‌سو، جیمز طرفدار تحقیقات روانی و تفحص در بارهٔ پدیده‌های غیبی (occult) بود و به دامان روح باوران (spiritualists) افتاد و انزجار و بدگویی روان‌شناسان حرفه‌ای را نصیب خودکرد. از دیگر سو، وی یکی از بزرگ‌ترین آثار در زمینهٔ روان‌شناسی دین را پدید آورد، انواع تجربهٔ دینی (۱۹۰۳). کتاب انواع تجربهٔ دینی جیمز، بر پایهٔ درس‌ها و سخنرانی‌های وی در کرسی گیفورد در ادینبورو [واقع در اسکاتلند]، دین را آن‌گونه که در موارد تجربه‌های فردی دیده می‌شود مورد بررسی قرار می‌دهد. دین به‌گونه‌ای بارز امری فردی شناخته شده است، نه اجتماعی یا نهادی (institutional). گونه‌شناسی (typology) جیمز در باب تجربهٔ دینی ـ مثلاً «ذهن سالم»، «روح بیمار» ـ دوام آورده، امّا نظریهٔ وی در بارهٔ ساختار مشترک همهٔ تجربه‌های دینی همچنان اجمالی و ناقص باقی مانده است. پویایی ساختاری که مشخصهٔ تجربهٔ دینی است، در ابتدا دربرگیرندهٔ وضعیتی روانی است که در آن یک نیاز احساس می‌شود؛ بعد از آن، گام گذاشتن به سطحی عمیق‌تر در آگاهی است، که آن خود به آگاهی کیهانی (cosmic consiousness) مربوط و متصل است؛ و سرانجام، ترمیم و جبران وضعیت آغازین است با تجدید نیروی فرد.

در ۱۸۹۸، وی در خطابه‌ای با عنوان «مفاهیم فلسفی و نتایج عملی» (Philosophical conceptions and practical results) که در اتحادیهٔ فلسفی دانشگاه کالیفرنیا در برکلی ایراد کرد، واژهٔ «عمل‌گرایی» (pragmatism) را به کار برد، و برای معرفی و مشخص

کردن فلسفهٔ چارلز پرس آن را به او نسبت داد. [عمل‌گرایی] بر عمل به‌عنوان هدف اندیشه تأکید می‌ورزد و مفاهیم را برحسب تأثیرات عملیشان روشن می‌سازد. بدین‌گونه جیمز مهار عمل‌گرایی را گشود و آن را به سوی جهان روانه کرد. با وجود بُهت و حیرت پرس، عمل‌گرایی جیمز، در همبستگی با انبوهی از اندیشمندان آمریکایی و اروپایی ــ اُستوالد (Ostwald) در برلین، پاپینی (Papini) در رُم، اف. سی. اس. شیلر (F. C. S. Schiller) در آکسفورد، **برگسون** در پاریس و **دیویی** در شیکاگو ــ با جریان‌های فکری از قبیل مثبت‌گرایی یا پوزیتیویسم، منفعت‌گرایی (utilitarianism)، نام‌گرایی (nominalism) و ضد عقل‌گرایی (anti-intellectualism) نیز همراه و متحد بود. جیمز کتاب عمل‌گرایی خود را به جی. اس. میل تقدیم کرد و مدعی بود که اصل سودمندی، که میل در تحلیل خود از خیر از آن استفاده کرده بود، در مورد مفهوم حقیقت مصداق پیدا می‌کند. عمل‌گرایی برای جیمز هم روشی برای حل و فصل مناقشات مابعدالطبیعی بود و هم نظریه‌ای در بارهٔ حقیقت. به‌عنوان یک روش، عمل‌گرایی چنین تجویز می‌کرد که نظریه‌های مابعدالطبیعی مخالف و رقیب یکدیگر با ارجاع به تفاوت‌هایی ارزیابی شوند که آن نظریه‌ها در زندگی معتقدان خود ایجاد می‌کنند. اگر هیچ تفاوتی [از آن نظر] در میان نباشد، پس مناقشه‌ها بر سر آن نظریه‌ها بی‌فایده است. مفهوم حقیقت در عمل‌گرایی مفهومی پویاست: عمل‌گرایی بر آن است که حقیقت هر گزاره عبارت است از نتایج موفقیت‌آمیز اعتقاد به آن. نظریهٔ جیمز در بارهٔ «حقیقت» بلافاصله انتقادهای زیادی را برانگیخت، و پاسخ‌های وی به منتقدان همراه با مقالات دیگری در بارهٔ این موضوع در کتاب معنای حقیقت (۱۹۰۹) جمع‌آوری شد. جیمز همچنین پشتیبان تجربه‌گرایی ریشه‌ای بود. تجربه‌گرایی ریشه‌ای در تقابل با تجربه‌گرایی سنتی دریافت که در تجربه، نسبت‌ها همان‌گونه بلافاصله و آنی داده می‌شوند که کیفیات؛ جیمز این امر را واقعیتی مسلم می‌انگاشت. به‌علاوه، [تجربه‌گرایی ریشه‌ای] به لحاظ روش شناختی براین فرض است که هیچ چیز به عنوان واقعیتی مسلم پذیرفته نیست، مگر آن‌که آزمون‌گری بتواند زمانی آن را تجربه کند. و نیز نتیجه‌گیری کلی آن این است که بخش‌های مختلف یک تجربه از طریق نسبت‌های آزموده و بدون توسل به هیچ اصل ورای تجربی (trans-empirical) با یکدیگر مربوط و سازگار می‌شوند. همان‌طور که عمل‌گرایی جیمز تأثیری ژرف بر فلسفهٔ آمریکایی ــ به‌ویژه بر ابزارگرایی جان دیویی ــ بر جای گذاشت، تجربه‌گرایی ریشه‌ای وی نیز به ظهور

واقع‌گرایی جدید و متعاقب آن، به تجربه‌گرایی منطقی کمک کرد. تلاش جیمز برای روشن کردن مابعدالطبیعه‌ای که تعمیم تجربه‌گرایی ریشه‌ای عرضه می‌کرد، در آخرین کتابی که وی در دوران حیات خود منتشر کرد، عالَم کثرت‌گرایانه (۱۹۰۹) جلوه‌گر شده است. این اثر، که بر پایه درسگفتارهای او در [کرسی] هیبرت دانشگاه آکسفورد فراهم آمده است، انتقادی پیگیر از ایدئالیسم مطلق و عقل‌گرایی (intellectualism) را ارائه می‌کند، و در آثار برگسون و پرس امید به مابعدالطبیعه‌ای زمان‌باورانه (temporalist) از تغییر، تصادف و تکثرگرایی (pluralism) را می‌یابد. جیمز قصد داشت این مابعدالطبیعه را در اثری جامع، قابل قیاس با کتاب اصول روان‌شناسی خود، صورت‌بندی کند. هرچند که جیمز به‌گونه‌ای مشهود ظهور فلسفهٔ روند [فلسفهٔ فرایند / process philosophy] را پیش‌بینی کرده بود، مرگ تلاشهای وی را ناتمام گذاشت. دستنویس ناتمام کتابش پس از مرگ وی با عنوان برخی مسائل فلسفه (۱۹۱۱) منتشر شد.

آندرو رِک

مآخذ

EAB; Edwards; H. James (ed.) (1920) *Letters of William James*, 2 vols, Boston: Atlantic Monthly press; DAB.

پانوشت‌های مترجم

۱. instrumentalism. در عام‌ترین معنای خود دیدگاهی است به نوعی ضدواقع‌گرا نسبت به نظریه‌های علمی که به موجب آن، نظریه‌ها ابزارهای محاسبه برای حرکت آسان از یک مجموعه مشاهداتِ داده شده به مجموعه‌ای از مشاهدات پیش‌بینی شده، تلقی می‌شوند. براین اساس، ممکن نیست عبارات نظری حقیقت داشته باشند یا مرجع قرار بگیرند و نظریه‌ها اهمیت هستی‌شناختی (ontological) ندارند...

ابزارگرایی معنایی دیگر و بسیار کلّی‌تر دارد که با معرفت‌شناسی عمل‌گرایانه دیویی ملازم است. ابزارگرایی دیویی روایت کلّی عملکردی از همهٔ مفاهیم (از جمله مفاهیم علمی) است که در آن، جایگاه معرفتی مفاهیم و جایگاه عقلانیتی اَعمال و عملکردِ نقش آن‌ها در امتزاج، پیش‌بینی و کنترل تعاملات عینی ما با جهانی که تجربه می‌کنیم تلقی می‌شوند. هیچ تمایز پوزیتیویستی‌ای بین مشاهده و نظریه وجود ندارد و حقیقت و ارجاع جای خود را به «قابلیت حکم مجاز» می‌دهند.

(C. F. Delaney, "Instrumentalism", *CDP*, p. 379.)

۲. transcendentalism: «دیدگاهی دینی ـ فلسفی در میان گروهی از روشنفکران منطقه نیوانگلند [آمریکا] که اِمرسون، تارو (Thoreau) و تئودور پارکر (T. Parker) معروف‌ترین آن‌ها بودند. در واقع، یگانه نقطهٔ اشتراک کلی گروهی که به اعضای «باشگاه تعالی‌گرایی» شهرت یافتند، تمایزی بود که ساموئل تیلور کُلریج (Coleridge) بین خرد (reason) و فهم (understanding) قائل شده بود؛ مبنی بر این که دوّمی موجد معرفتی نامشخص از ظواهر است و اولی دانشی پیشینی از حقایق ضروری فراهم می‌آورد که از طریق شهود حاصل می‌شود. تعالی‌گرایان اصرار می‌ورزیدند که حقیقت فلسفی فقط از طریق خرد حاصل می‌شود و خرد قابلیتی مشترک در میان همهٔ مردم است، مگر آنکه زیستن در جهان بیرونی و پذیرش صرفاً باورهای سنتی دست دوم آن قابلیت را نابود کرده باشد. تقریباً در همهٔ مسائل دیگر تعالی‌گرایان با یکدیگر تضاد عقیده داشتند.»

(Edward H. Madden, "Transcendentalism", *CDP*, p. 809.)

چامسکی، آورام نوام[1]

آمریکایی. و: ۷ دسامبر ۱۹۲۸، فیلادلفیا. رده: زبان‌شناس؛ دانشمند شناخت‌شناس؛ سوسیالیست آزادیخواه؛ فیلسوف زبان؛ فیلسوف ذهن. علا: فلسفهٔ زبان؛ فلسفهٔ ذهن. تحصـ: دانشگاه پنسیلوانیا. تأثیر: زلیگ هریس (Zellig Harris)، نلسون گودمن (Nelson Goodman) و دبلیو. وی. اُ. کواین. منا: ۱۹۵۱ ـ ۱۹۵۵ عضو جزء هیئت علمی، دانشگاه هاروارد؛ از ۱۹۵۵ استادیار، دانشیار و سپس استاد در مؤسسه تکنولوژی ماساچوست؛ استاد مؤسسه در گروه زبان‌شناسی و فلسفه.

آثار مهم

(1957) *Syntactic Structures*, The Hague: Mouton; (1965) *Aspects of the Theory of Syntax*; (1972) *Language and Mind*; (1980) *Rules and Representations*; (1980) 'Rules and representations', with Open Peer Commentary and Author's Response, *Behavioral and Brain Sciences* 3: 1-61; (1986) *Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use*; (1988) *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*; (1993) *Language and Thought*; (1995) 'Language and nature', *Mind* 104: 1-61.

نوام چامسکی هم زبان‌شناسی برجسته و هم از فعالان سیاسی سرشناس است. خلاقیّت او و تلاش مستمرش در مورد «دستور زبان مولّد» (generative grammar) در حیطهٔ زبان‌شناسی تأثیری ژرف داشته و نقش مهمی در تکامل علم شناختی (cognitive science) ایفا کرده است. او سوسیالیست آزادیخواهی است که به صورتی خستگی‌ناپذیر و با قاطعیت و صراحت از سیاست خارجی ایالات متحده انتقاد کرده و در پی تصحیح فریبکاری و محدودیت دید در منازعات درونی رسانه‌های عمومی رایج بوده است. درحالی‌که مواضع سیاسی چامسکی شالوده‌هایی فلسفی دارد و به‌صورت

1. Chomsky, Avram Noam

بسیار کلّی با زبان‌شناسی او مرتبط است، دیدگاه‌های فلسفی مهم وی به‌طور عمده در [نظریات] زبان‌شناسی‌اش جای گرفته‌اند.

چامسکی برآن است که زبان‌شناسیِ علمی ــ که مشغولیت ذهنی اساسی اوست ــ باید توجه خود را بر مسائلی متمرکز کند که بتوان به آن‌ها پاسخ‌هایی داد که به صراحت صورت‌بندی شده و از نظر تجربی قابل آزمایش باشند؛ علاوه بر آن، او معتقد است که سه پرسش اساسی از این‌گونه وجود دارد: دانش زبان از چه چیزی تشکیل می‌شود؟، چنین دانشی را چگونه می‌توان کسب کرد؟ و چگونه می‌توان چنین دانشی را مورد استفاده قرار داد؟ از هنگامی که وی دستور زبان مولد را در ساختارهای نحوی (۱۹۵۷) مطرح کرد، ذهن خود را بر دو سؤال نخست متمرکز کرده است.

در نظر چامسکی توصیف دقیق علمی از دانش زبان که گوینده ــ شنوندهٔ بالغ و پخته‌ای از آن [دانش] برخوردار است، در قالب نوعی دستور زبان مولّد خاص امکان‌پذیر است. در این زمینه، چنین دستور زبانی نظریهٔ صوری (formal theory) کاملاً روشنی است که مدعای آن توصیف دقیق اصول و قواعد در مغز /ذهن گوینده ــ شنونده است که خصوصیات جملات دستوری زبان خاص گوینده ــ شنونده را توصیف می‌کند. این اصول و قواعد دستور زبان را می‌سازند. بنابراین، به عبارتی دیگر، دستور زبان نوعی ساختار پیچیدهٔ ذهنی است. دراختیار داشتن چنین ساختاری به معنای قرار داشتن در وضعیت ذهنیِ معرفت ناخودآگاه به اصول و قواعدی است که در میان‌اند، و همین وضعیت [ذهنی] است که دانش زبان را شکل می‌دهد.

بنابراین، زبان‌شناسی علمی بخشی از روان‌شناسی محسوب می‌شود، چرا که موضوع حقیقی مطالعهٔ آن، زبان به‌صورت ساختاری روان‌شناختی است. این مطلب کاملاً با دیدگاه گسترده‌ای که موضوع حقیقی این مطالعه را زبان به عنوان پدیده‌ای عمومی (public) می‌شمارد، در تضاد است و، در واقع، چامسکی این مطلب را که برداشت روشنی از موضوع منسوب [به این علم] ممکن است، ردِ می‌کند. روایت وی رد نظریه‌هایی را در پی دارد که دانش زبان را برحسب کاربرد [زبان] تحلیل می‌کنند، و به‌طور کلّی‌تر، مستلزم تمایز نظری قاطعی بین دانش زبان و کنش است. این تمایز به نحو بارزی در تمایزی که وی بین قابلیت (competence) و کنش (performance) قائل می‌شود، نشان داده شده است. ارجاع باید برای مقاصد مشخصی به کنش صورت گیرد، امّا این نظریه‌ای در مورد قابلیت، یعنی نظریه‌ای در باب دانش تلویحیِ دستور زبان

است که هدف علمیِ ممکنی است. سؤالات عمده‌ای را می‌توان در بارهٔ کنش مطرح ساخت؛ مثلاً چگونه مردم قادرند همواره بیاناتی متناسب با شرایط متغیر خود ابراز دارند؟ با این حال، از نظر چامسکی این مسائل بسیار دور از دسترس تحقیقات علمی قابل پیش‌بینی است.

با پذیرفته فرض‌کردن شرح وی از دانش یک گوینده ـ شنونده از زبان خودش، دومین، و از نظر چامسکی، اساسی‌ترین مسئلهٔ زبان‌شناسی علمی ممکن است مطرح شود: چگونه چنین دانشی کسب می‌شود؟ چامسکی قاطعانه به این نکته معتقد است که همهٔ پاسخ‌هایی که به واقع دانش دستور زبان را آموخته از تجربه می‌دانند، اشتباه‌اند. برای استدلال‌های وی در مورد این مطلب و در مورد پاسخ دیگر او به همان سؤال یک مدعای قوی که چامسکی معتقد است دلایل حمایت‌کنندهٔ مبسوطی برای آن موجود است، بسیار مهم و حیاتی است، یعنی این‌که کودکان اصول زبان را که برای آن‌ها هیچ شاهد و مستندی در تجربه‌شان وجود ندارد، کسب می‌کنند. از نظر چامسکی این پدیده را ـ که اغلب فقر محرک (the poverty of stimulus) خوانده می‌شود ـ فقط از یک طریق کلّی می‌توان توضیح داد: اصول زبان از مشخصات ذاتی و فطری ذهن کودک است.

چامسکی نظریهٔ فطرت‌گرایانهٔ (nativist) تفصیلی‌تری به دست می‌دهد؛ در تمامی افراد بشر یک «برنامهٔ زبانی» ارثی (ژنتیک) وجود دارد که اصول زبان‌شناسی را رمزگذاری (encode) می‌کند. آنچه این‌گونه برنامه‌ریزی شده است ذهن / مغز به‌طور کلی نیست، بلکه زیرمجموعه‌ای (subsystem) متمایز از آن، یعنی قوهٔ زبان است. قبل از آن که کودک زبان را تجربه کند، قوهٔ زبان او در وضعیت بدوی (initial state) خود است که اصول کُدگذاری‌شدهٔ موروثی (ژنتیک) را شکل می‌دهد، اصولی که چامسکی آن را دستور زبان کلّی *(Universal Grammar)* می‌خواند. قوهٔ زبان رشد می‌کند تا به وضعیت ثابت *(steady state)* خود برسد که همان وضعیت دانش گوینده ـ شنونده بالغ از زبان خاص خودش است. برای تحقق این رشد مسلماً لازم است کودک زبان مادری خود را تجربه کند، و این تجربه نقش‌هایی چون «به حرکت درآوردن» سازوکارهای ذاتی و «شکل دادن» به فراگیری زبان خاص را برعهده دارد. با این همه کمک و سهم تجربه [در این روند] به نسبت سطحی است و اصول [از پیش] معیّن شدهٔ موروثیِ «دستور زبان کلی» به شدت آن را محدود کرده است، و کل روند رشد و بالندگی یکی از [تحولات

مربوط به] رشد یا بلوغ زیست‌شناختی توصیف می‌شود، نه مربوط به یادگیری. لذا، درنظر چامسکی پاسخ صحیح و مناسب سؤال دوم دربَردارندهٔ توصیف دقیق ویژگی‌های اصول «دستور زبان کلی» و وصفی دقیق از چگونگی تأثیر متقابل این اصول و تجربه است برای آن‌که دانش زبان خاصی را به دست دهد.

بازنگری جدیدی در دیدگاه‌های وی با چنین پاسخی متناسب است. چامسکی همواره کاهش شمار اصول و قواعد مفروض دستور زبان مولد را مدنظر داشته است. قواعد استحاله‌ای چنین نتیجه‌ای دارند و در کارهای اولیهٔ او از موقعیت برجسته‌ای برخوردارند، امّا نظریهٔ تجدیدنظر شدهٔ وی حاکی از آن است که فقط یک اصل استحاله‌ای بسیار انتزاعی لازم است. در واقع، وی اینک این نظر را عرضه می‌کند که تعداد بسیار اندکی از اصول سادهٔ بسیار انتزاعی که با یکدیگر در تعامل‌اند، می‌توانند فراگیری زبان را تبیین کنند. مسئلهٔ مهم در این امر کاستن از سختی و شدت مفهوم اصل «دستور زبان کلّی» است به گونه‌ای که به‌عوض آن‌که قاعده‌ای سخت و انعطاف‌ناپذیر باشد، طیف محدودی از گزینه‌ها، به نام معرف‌ها (parameters) را امکان‌پذیر سازد، با این امکان که زبان‌های مختلف گزینه‌های متفاوتی داشته باشند. وقتی کودکی زبانی را فرا می‌گیرد، در عمل معرف خاصی را بر پایهٔ مقدار اندکی از شواهد مثبت در تجربهٔ زبان‌شناختی خود تثبیت می‌کند [یا برمی‌گزیند]. از آن‌جا که هر اصل به عنوان مجوز در همهٔ جملات کاربرد دارد و از آن‌جا که اصول با یکدیگر در تعامل‌اند، هر مورد از تثبیت [یا گزینش] یک معرف ممکن است نتایج دستوری پردامنه‌ای داشته باشد. بنابراین، محتمل است که قواعد به مفهوم سنتی‌شان وجود نداشته باشند. از آن‌جا که دیدگاه‌های چامسکی هم تأثیرگذار و هم مناقشه‌برانگیزند، انتقادهای بسیاری در مورد آن‌ها مطرح شده است که بسیاری از آن‌ها از جانب فلاسفه بوده است. این انتقادها شامل استدلال‌هایی هستند مبنی بر این‌که نظریه دستور زبان ذاتی و فطری از نظر زیست‌شناختی نامحتمل است (**پیاژه**)، عدم قطعیت (indeterminacy) ترجمه، مفهوم دستور زبان درونی را در معرض تهدید قرار می‌دهد (**کواین**)، این اندیشه که جریان‌های کلّی یادگیری در فراگیری زبان دخیل نیستند، نامحتمل است (**پوتنم**)، زبان به حقّ پدیده‌ای اجتماعی است (**دومت**)، و دانش ذاتی [علم لدنی] از نظر مفهومی و دریافتی ناممکن است. چامسکی به این انتقادها و انتقادهای دیگر اغلب به تفصیل پاسخ گفته است ــ روشی که وی را قادر ساخته است موضع خود را روشن سازد. از نظر چامسکی

فلسفه با علم تداوم می‌یابد، دیدگاهی که وی برآن است نمونه‌های آن در آثار نویسندگانی چون دکارت و لایب نیتس دیده می‌شود، نویسندگانی که چامسکی خود را در سنت خردگرایانهٔ آنان جای می‌دهد.

استفان میلز

چیزُم، رُدریک میلتون[1]

آمریکایی. و: ۲۷ نوامبر ۱۹۱۶، آتلبورو شمالی ماساچوست. رده: مابعدالطبیعه‌شناس؛ فیلسوف ذهن. علا: پدیده‌شناسی. تحص: لیسانس از دانشگاه براون، ۱۹۳۸؛ فوق‌لیسانس از دانشگاه هاروارد، ۱۹۴۰؛ دکتری، ۱۹۴۲. تأثیر: فیخته، راید (Reid)، برنتانو، ماینونگ، هوسرل، مور، سی. اس. لوییس، کاردینال مرسیه و دوکاس (Ducasse). مشا: تدریس در دانشگاه پنسیلوانیا ۱۹۴۶ـ۱۹۴۷؛ سپس در دانشگاه براون، استاد کرسی آندرو دبلیو. ملون (Andrew W. Mellon) در علوم انسانی، ۱۹۷۲؛ استاد میهمان در بسیاری از دانشگاه‌ها از جمله دانشگاه گراتس در اتریش؛ سردبیر نشریهٔ فلسفه و تحقیقات پدیده‌شناختی (*Philosophy and Phenomenological Research*)، ۱۹۸۰. [چیزُم در ۱۹۹۹ درگذشت. ـ م.]

آثار مهم

(1957) *Perceiving*; (1960) (ed.) *Realism and the Background of Phenomenology*; (1966) *Theory of Knowledge*; (1966) (ed., with others, and trans. Franz Brentano) *The True and the Evident*; (1973) (ed. with R. J. Swartz) *Empirical Knowledge: Readings from Contemporary Sources*; (1976) *Person and Object*; (1976) (ed. with S. Körner) *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*; (1978) (ed. With R. Haller) *Die Philosophie Franz Brentanos*; (1981) *The First Person*; (1982) *Brentano and Meinong Studies*; (1982) *The Foundations of Knowing*; (1985) (ed. with others) *Philosophie des Geistes, Philosphie der Psychologie: Akten des 9. Internationalen Wittgenstein Symposiums,*; (1986) *Brentano and Intrinsic Value*; (1989) *On Metaphysics.*

چیزُم به مفهومی کلی در سنت اصلی انگلیسی ـ آمریکایی فلسفهٔ تحلیلی، جایگاه مستحکمی دارد، امّا از نظر گستره جریان‌ها و فلاسفه‌ای که او باعث تأثیرگذاردنشان بر

1. Chisholm, Roderick Milton

این سنت و فلسفه شده است، از یونانیان باستان (نخستین نوشتهٔ منتشرشدهٔ وی در نشریهٔ **فلسفهٔ علم** (*Philosophy of Science*) در سال ۱۹۴۱، در بارهٔ سکستوس امپیریکوس [طبیب و فیلسوف شکاک یونانی] بود)، فیخته، **برنتانو** و **ماینونگ** گرفته تا کاردینال مرسیه و استاد خودش، سی. جی. دوکاس، و نیز دیگر مآخذ و منابع معیار، منحصر به فرد است. نخستین نوشته‌های منتشر شدهٔ وی علاوه بر موضوعات اصلی فلسفه، شامل بررسی‌ها و نقدهای بسیار در بارهٔ موضوعات منطق نمادی، زیبایی‌شناسی، علم اخلاق و روان‌شناسی است ــ وی در زمان جنگ در مقام یک روان‌شناس بالینی خدمت کرد. او ترجمه‌های آثار فیخته، برنتانو و ماینونگ [به زبان انگلیسی] را ویرایش کرده و خود نیز در ترجمهٔ آن آثار سهم داشته است.

چیزم کار خود را با سبکی صریح و بدون حاشیه و بیهوده‌گویی عرضه و از مجموعه‌ای از تعاریف استفاده می‌کند. این تعاریف به تدریج بنیاد نهاده می‌شوند و استخوان‌بندی اندیشه‌های اصلی را شکل می‌دهند. به رغم این برخورد نسبتاً صوری، وی در آثار اصلی خود از نکات فنی منطق صوری اجتناب می‌کند و به زبان انگلیسی ساده می‌نویسد. علاوه بر شرح تفسیرهایی که او بر آثار نویسندگانی چون برنتانو و ماینونگ نگاشته است، آثار وی عمدتاً در زمینه معرفت‌شناسی، فلسفهٔ ذهن، مابعدالطبیعه و علم اخلاق است.

موضوعی اساسی در سرتاسر فلسفهٔ چیزُم که به‌شدت از برنتانو و پدیده‌شناسان تأثیر گرفته است، تأکید وی بر آگاهی و نحوه جلوه‌گر شدن چیزها درنظر آدمی است. از جمله مفاهیم اصلی [در فلسفهٔ] وی مفهومی است که وی از برنتانو می‌گیرد و آن را پر و بال می‌دهد، یعنی مفهوم «شاهد» یا «قرینه» (evidence)، و یکی از مسائل مهمی که وی در معرفت‌شناسی می‌بیند (مسئله‌ای که او را به سکستوس امپیریکوس پیوند می‌دهد) مسئله معیاری است برای [تشخیص این‌که] چه هنگام ما قرینه و مدرک کافی و مناسب برای چیزی داریم. او بین آنچه مستقیماً بدیهی و مشهود (evident) است با آنچه به صورت غیرمستقیم بدیهی و مشهود است تمایز قایل می‌شود (**نظریهٔ شناخت**، ۱۹۶۶) و مسئله معیار به گذار از امر بدیهی و مشهودِ غیرمستقیم به امر بدیهی و مشهودِ مستقیم مربوط می‌شود. امر بدیهی و مشهودِ مستقیم «خودنمایاننده» (self-presenting) است (همان، ص ۲۸؛ وی بعدها این اصطلاح را ترجیح داد: **شالوده‌های دانایی**، ۱۹۸۲، ص ۲۶)، یا چیزی است که ما در دست داریم وقتی که: «آنچه به من حق می‌دهد و مرا موجه

می‌سازد که این امر را که الف، ب است بدیهی و مشهود بشمارم، صرفاً این واقعیت است که الف، ب است» (نظریه شناخت، ۱۹۶۶، ص ۲۶). پس می‌توان امیدوار بود که امر بدیهی و مشهودِ غیرمستقیم از همین امر بااِعمال قواعد مشخص شناختی (epistemic) به‌دست آید (همان، ص ۳۸). در فصل ۳ کتاب شالوده‌های دانایی شرح این عقاید برای دفاع از دیدگاهی در بارهٔ شناخت به‌عنوان باور راستینِ موجه در رویارویی با نمونه‌های مخالف [ادموند] گتیه (Gettier' counterexamples) استفاده می‌شود که در آن نمونه‌های مخالف می‌گویند چنین باوری ممکن است شناخت نباشد، زیرا حقیقت آن و اساس توجیه آن برای کسی که به آن باور دارد، به یکدیگر نامربوط‌اند (ر.ک. فصل دهم از ویرایش سومِ (۱۹۸۸) نظریهٔ شناخت). این همه، بخشی از شالوده‌گرایی (foundationalism) را، طبق سنت کلّی دکارت، شکل می‌دهد که چیزُم دنباله‌رو آن است (شالوده‌ها، فصل ۱؛ ر.ک. بُگدان (Bogdan) (گردآورنده) ۱۹۸۶، ص ۴۳). وی «درونگرا» (internalist) است، نه «برونگرا» (externalist) (ر.ک. شالوده‌ها، ص ۲۹) و مدعی است که توجیه باید «شناختی» (epistemic) باشد، و انواع مختلف دیگر توجیه را رد می‌کند (صص ۲۷ـ۳۲). ویرایش سوم نظریهٔ شناخت بسیاری از این نکات را تکرار می‌کند یا بسط و توسعه می‌دهد.

نتیجهٔ دیگر شالوده‌گرایی چیزُم تمایزی است که بین «خرده‌گرایان» (particularists) و «روش‌گرایان» (methodists) قائل می‌شود (شالوده‌ها، ص ۶۶). «خرده‌گرایان»، که چیزُم از زمرهٔ آنان است، از سؤال «چه می‌دانیم؟» آغاز می‌کنند و تنها پس از آن به سوی سؤال «چگونه می‌توانیم مشخص کنیم که آیا می‌دانیم؟» پیش می‌روند. شیوهٔ عمل روش‌گرایان برعکس است، درحالی‌که شک‌گرایان (sceptics) مدعی هستند که به هیچ یک از این دو سؤال بدون آن‌که ابتدا به سؤال دیگر پاسخ داده شود نمی‌توان جواب گفت. تجربه‌گرایی گونه‌ای از روش‌گرایی است و دو شکل دارد: یکی نظریه تکوینی در این‌باره که چگونه در عمل به شناخت می‌رسیم و دیگری نظریه توجیه. چیزُم هر دو این ها را در کتاب دریافت (۱۹۵۷) رد می‌کند، ولی آن‌جا که وضعیت‌های اصلاح‌ناپذیر ذهن را می‌پذیرد، با آن‌ها اشتراک عقیده پیدا می‌کند. همان‌طور که شاید لازم است هر شالوده‌گرایی چنین کند. امّا این ها احکام داده‌های حسی (sense-datum) نیستند (وی نمودهای جوهری (substantial appearances) را رد می‌کند، هرچند که زمانی آن‌ها را پذیرفته بود: ۱۹۵۷، ص ۱۱۷)، بلکه احکامی

هستند دایر بر قرار داشتن آدمی در یک وضعیت ذهنی مشخص یا نمود او به نحوه‌ای خاص (او به ما نمی‌گوید که باورها و خواسته‌های ناخودآگاه را چگونه تلقی می‌کند). امّا بعدها وی این نظر را که گزاره‌های اول شخص وجود دارند، رد کرد زیرا این دیدگاه نمی‌تواند بین «الف باور دارد که الف، ب است» و «الف باور دارد که او خودش ب است» تمایز قائل شود. در عَوض، وی نظریه‌ای در بارهٔ وضعیت‌های قصدی برحسب انتساب مستقیم و غیرمستقیم می‌پروراند که در آن عبارت (locution) «او خودش» پایه و اساس قرار می‌گیرد (اول شخص، ۱۹۸۱، فصل‌های ۳ و ۴؛ نیز ر.ک. خلاصهٔ بوئر [از کتاب اول شخص] در بوگدان (گردآورنده) ۱۹۸۶، ص ۸۷).

چیزُم تشابهی چشمگیر بین معرفت‌شناسی و علم اخلاق می‌بیند. بخش نخست کتاب دریافت عنوان خود را از دبلیو. کِی. کلیفورد (W. K. Clifford) گرفته است: «علم اخلاقِ باور» (The ethics of belief) (ر.ک. همچنین به نظریهٔ شناخت (ویرایش سوم) ۱۹۸۹، صص ۵۷ـ۶۰). باور، یا امتناع از آن، در شرایط مشخصی برای ما «الزام و تکلیف» شده است، و چیزُم هوادار این نظر است که تکالیف و الزامات (requirements) مفهوم اصلی علم‌الاخلاق است (برای مثال، ر.ک. ۱۹۸۶، ص ۵۳). کتاب برنتانو و ارزش‌های ذاتی (۱۹۸۶) اخلاقیات برنتانو را در امتداد خطوطی به موازات معرفت‌شناسی خود چیزُم بسط می‌دهد و می‌پروراند: ما دانشی اصلاح‌ناپذیر از ارزش‌گذاری‌های خود داریم، و این ها شواهدی قابل قبول برای ارزشگذاری‌های صحیح هستند ـ چرا که عواطف نیز، همچون احکام، ممکن است درست یا نادرست باشند. آن‌گاه این مطلب به شرحی تفصیلی از مفهوم «وحدت‌های ارگانیک» (organic unities) مور ربط داده می‌شود. چیزُم به شیوه موری، یکسره براین تصور است که «هر آنچه ما، در زمانی که فلسفه‌پردازی نمی‌کنیم، در فرض آن مجازیم، هنگامی هم که مشغول فلسفه‌پردازی هستیم، مجازیم که آن را فرض کنیم» (شخص و شیء، ۱۹۷۶، ص ۱۶).

در مورد ماهیت و وجود «نفس» یا «خود» (self)، چیزُم نظریهٔ «مجموعهٔ ادراکاتِ (bundle of perceptions) هیوم را رد می‌کند. هیوم می‌گوید که در جستجو برای یافتن خود، همیشه با ادراکی مواجه می‌شود، امّا مجموعه‌ها با محتواهای خود مواجه نمی‌شوند، تجربه‌ها به فاعل نیاز دارند، همان‌گونه که کیفیت‌ها نیازمند جوهرند. امّا کانت نیز در ابراز این‌که ما هرگز نمی‌توانیم خود را بشناسیم، به راه اشتباه می‌رود؛ چرا که ابراز این مطلب مانند گفتن آن است که ما هرگز نمی‌توانیم جوهر شیء را به منزلهٔ

چیزی متمایز از کیفیاتی که آن را در دسترس ما قرار می‌دهند، بشناسیم. ما نفس یا خود را با آگاهی به وضعیت‌های آن می‌شناسیم، یعنی با داشتن تجربه‌ها (همان)، هرچند که بعدها وی این نظر را که ما تصوری متفرد از خود داریم، رد کرد (۱۹۸۱، صص ۱۶ـ۱۷، ۸۶ـ۹۰؛ امّا ر.ک. سوسا (گردآورنده) ۱۹۷۹، صص ۳۲۴ـ۳۲۵). همین «خود» علت کارهای خودش از رهگذر علیّت «درون‌ذاتی» (immanent) در مقابل علیت «فراذاتی» (transeunt) است، تمایزی قرون وسطایی بین علیّت از طریق فاعل‌ها (agents) و علیّت از طریق وقایع (events)، که وی آن را احیا می‌کند. چیزم امیدوار است که بدین‌ترتیب از بن‌بست جبرگرایی ــ عدم جبرگرایی (determinism-indeterminism) فراگذرد، بن‌بستی که به‌نظر می‌رسد [پذیرش] هر یک از دو شق آن مسئولیت را به توهمی تبدیل می‌کند. وی این اعتراض را رد می‌کند که انتساب اعمال به یک فاعل به عنوان علّت [آن اعمال] مطلبی عبث و پوچ است و بیش از صرفِ توالی رویدادها چیز دیگری به ما نمی‌گوید، [با این استدلال] که این مطلب به همان اندازه در مورد علیّت «فراذاتی» نیز صدق می‌کند: در آن‌جا نیز سخن از «تعلیل» (causation) چه چیزی را [به آنچه می‌دانیم] می‌افزاید؟ با این حال آدمی از خود می‌پرسد که آیا این منصفانه است: آن‌ها که به علیّت فراذاتی باور دارند لزوماً هیوم باور نیستند، و این سؤال مطرح می‌شود که چگونه فاعل‌ها ترتیبی می‌دهند که به صورت‌های مختلف [برای عمل کردن] تصمیم بگیرند. (چیزُم نظر خود را در بوگدان (گردآورنده) ۱۹۸۶ بیش‌تر بسط و توسعه می‌دهد؛ به‌ویژه ر.ک. صص ۲۱۴ـ۲۱۵ و ۲۲۳).

یکی از کارهای مُهم چیزُم در فلسفهٔ ذهن احیای اندیشهٔ قصدیّت (intentionality) برنتانو به‌عنوان نشانه امر ذهنی (mental) است، که وی را قادر می‌سازد از «اولویت امر قصدی» بر [امر] معنایی (semantic) دفاع کند (همان، صص ۲۲۲، ۲۳۱). چیزُم نزاعی در بارهٔ معیارهای قصدیت به راه انداخت و سه معیّار را در نشریهٔ جریان‌های انجمن ارسطویی *(Proceedings of the Aristotelian Society)* (۱۹۵۵ـ۱۹۵۶) پیشنهاد کرد. بعدها (در مقاله‌اش ذیل مدخل «قصدیّت» در دایرة‌المعارف فلسفه *(Encyclopedia of Philosophy)* گردآوری و تدوینِ پل ادواردز، ۱۹۶۷)، دو معیار دیگر نیز به آن سه افزود. امّا اذعان کرد که همهٔ آن‌ها بر روی هم فقط شرایط کافی را فراهم می‌آورند نه شرایط لازم را (نیز ر.ک. بوگدان (گردآورنده) ۱۹۸۷، صص ۳۶ـ۳۷ و ۲۳۲).

چیزُم با همهٔ وفاداری‌اش به اندیشه موریِ (Moorean) «فهم عام» (sense common) مشتاق است که همراه با جوزف باتلر، بین سخن «دقیق، و فلسفی» و سخن «غیردقیق و عامه‌پسند» تمایز قایل شود، به‌ویژه هنگامی که از ماهیت‌گرایی پاره‌شناختی [(۱)] دفاع می‌کند که مدعی است با فهم عام یا عقل سلیم سازگاری دارد (شخص و شیء، ۱۹۷۶، صص ۱۰۲ـ۱۰۳، ضمیمهٔ B). به هر حال، نفس یا خود مستمر (continuant) است و نسبت به استحاله‌های مورد نظر لاک از یک جوهر به جوهر دیگر مصون است، با این همه هیچ کدام از این مسائل ما را نسبت به نظریه اجزای موقت و زمانمند متعهد نمی‌کند (همان، ضمیمهٔ A). شاید ماندگارترین تأثیر چیزُم در احیای عقاید فلاسفهٔ متقدم‌تر اتریشی، به‌ویژه در زمینهٔ قصدیت باشد. ممکن است شالوده‌گرایی وی با نظریات جدید کم‌تر هماهنگی داشته باشد، اگرچه این نظرات عمدتاً (امّا نه کاملاً) با نفی نمودهای جوهرین و داده‌های حسی از جانب او سازگار است. ساز و برگ قرینه (evidence) مستقیم و غیرمستقیم وی و اصول شناختی او، مورد انتقاد قرار گرفته‌اند و نابسنده قلمداد شده‌اند. بحث برونگرایی ـ درونگرایی (externalism - internalism) هنوز رواج کامل دارد. دیدگاه‌های وی در بارهٔ علیت فاعلی تأثیرگذار بوده و ماهیت‌گرایی پاره‌شناختی موضوعی است که به تازگی مورد بحث قرار گرفته است و مسائل هستی شناختی‌ای (ontological) ــ که وی در آن‌ها سهمی ادا کرده است ــ نیز چنین‌اند.

اِی. آر. لیسی

مآخذ

و ارتباطات شخصی [با چیزُم] DAS, 7th edn., 1978; Dancy & Sosa;

پانوشت مترجم

۱. mereological essentialism. براساس این نظریه «هر [ذات] مرکبی الزاماً با هیئت و ترکیبی خاص از اجزا و پاره‌های مناسب ویژه خویش تشکیل شده است، و اگر هر یک از آن پاره‌ها و اجزا جابه‌جا یا از آن ترکیب حذف شوند، آن ذات هویت خود را از دست می‌دهد [و دیگر آن ذات خاص نیست].»

(Dale Jacquette, "Haecceity", *CDP*, p. 308.)

دریدا، ژاک[1]

الجزایری ـ فرانسوی. **و:** ۱۹۳۰، الجزیره. **رده:** پساساختارگرا؛ پدیده‌شناس؛ فیلسوف زبان؛ مابعدالطبیعه‌شناس؛ زیبایی‌شناس. **علا:** ساخت‌زدایی (Deconstruction). **تحص:** اکول نورمال سوپریور و دانشگاه هاروارد. **تأثیر:** سارتر، هوسرل، هایدگر و دیگران در سنت پدیده‌شناسی، و نیز سوسور و نظریه‌پردازان ساختارگرا. **مثا:** [استاد] فلسفه در سوربن و اکول نورمال سوپریور؛ استاد میهمان در دانشگاه‌های جانز هاپکینز [مریلند، آمریکا]، ییل و دانشگاه کالیفرنیا، شعبه ایروراین؛ شخصیت اصلی در تشکیل و توسعهٔ کالج بین‌المللی فلسفه در پاریس.

آثار مهم

(1962) (trans. and intro.) *L'Origine de la géométrie*; (1967) *La Voix et la phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*; (1967) *De la grammatologie*; (1967) *L'Ecriture et la différance*; (1972) *La dissémination*; (1972) *Positions*; (1972) *Marges de la philosophie*; (1974) *Glas*; (1978) *Éperons: Les styles de Nietzche*; (1978) *La Vérité en peinture*; (1980) *La Carte postale de Scorate à Freud et au-delà*; (1993) *Spectres de Marx.*

دریدا پایه‌گذار و نماینده اول ساخت‌زدایی (deconstruction) است ــ روشی مبنی بر تجزیه و تحلیل متون که در مورد همهٔ آثار مکتوب ــ و در فلسفه نیز به اندازه ادبیات خلاقانه ــ کاربرد دارد، روشی که از طریق یک رشته راهبردهای به شدت مورد مناقشه در پی افشای بی‌ثباتی و عدم قطعیت ذاتی معناست. یکی از اهداف اولیهٔ آن جلب توجه به ماهیت اجتناب‌ناپذیر متنی *(textual)* همهٔ نوشته‌های فلسفی است که وی احساس می‌کند بیش‌تر فلاسفه سعی در انکار آن دارند و در عوض آن‌ها را استدلال ناب

1. Derrida, Jacques

می‌بینند. بهترین تلقی از ساخت‌زدایی تلقی آن به منزله شکلی از شک‌گرایی افراطی (radical scepticism) و ضد شالوده‌گرایی (antifoundationalism) است (طرح فلسفی دریدا به‌صورت‌های گوناگون با فلسفهٔ هیوم، **نیچه** و **ویتگنشتاین** مقایسه شده است)، و دریدا در قبال فلسفهٔ غرب ــ از افلاطون به بعد ــ به دلیل پایبندی اذعان نشدهٔ آن به «متافیزیک حضور» موضعی مخالف اتخاذ می‌کند، یعنی به این باور که معنا اساساً و ماهیتاً ثابت و مشخص است و می‌توان آن را در کلیّتش دریافت. فلسفهٔ غرب در این معنا «کلمه محور» (logocentrist) است، یعنی پایبند به این عقیده که کلمات از قابلیت انتقالِ بدون ابهام معانی که در ذهن فرد حضور دارد برخوردارند. دریدا استدلال می‌کند که علاوه بر آن باید فلسفه غرب را «آوا محور» (phonocentrist) دانست، [چرا که این فلسفه] بر این باور است که کلام به‌علت نزدیک‌تر بودن به اندیشهٔ اصلی نسبت به نگارش، معانی را به‌صورتی اصیل‌تر از کتابت و نوشتار منتقل می‌کند. از دیگر سو، در نظر دریدا مشخصه معنا بازی مداوم تفاوت است و تمامی آثار و تألیفات وی برای نمایاندن این مطلب طرح‌ریزی شده‌اند که چگونه این امر پیش‌فرض‌های کلمه محور و آوامحوری را که زیربنای گفتمان فلسفی هستند، مورد تردید قرار می‌دهد. تحقیق دریدا اساساً و ماهیتاً زبان‌شناختی است ــ وی از دلبخواهی به شمار آمدن نشانه‌ها در اندیشه **سوسور** الهام می‌گیرد ــ هرچند که وی در طول زندگی بسیار پربار نویسندگی‌اش به سیر و سیاحت در قلمروهای متافیزیک، زیبایی‌شناسی، علم اخلاق، نقد ادبی و نقد هنری نیز می‌پردازد. ریشه‌های تفکر وی در پدیده‌شناسی قرار دارد و نخستین آثار منتشرشدهٔ مهم وی نیز شرح و تفسیرهایی بر [آثار] **هوسرل** بوده است، که مفاهیم «در پرانتز قرار دادن» (bracketing)، تعلیق داوری یا اپوخه (epoché) و کاهش پدیده‌شناختی (phenomenological reduction) وی جملگی نقشی بسزا در بالندگی فکری دریدا داشته است. وی استدلال می‌کند که با وجود ریشه‌گرایی مفاهیم فوق، هوسرل هنوز در قید متافیزیک حضور اسیر است و با آثار **هایدگر** ــ که تأثیری مهم بر تفکر دریدا داشته است و منبع ایدهٔ ساخت‌زدایی به‌شمار می‌رود ــ حضور به دقت بررسی می‌شود. یکی از آماج‌های اصلی انتقاد دریدا از روش فلسفهٔ غرب، ساختارگرایی بوده است، که وی احساس می‌کند عمدتاً استلزامات دلبخواه بودن نشانه‌ها را نادیده می‌گیرد. دریدا حملات ویرانکننده‌ای به مفهوم وجود ساختارهای زیربنایی در گفتمان، به عمل می‌آورد. وی به‌ویژه نسبت به عقیده لوی ـ استروس

(Lévi Strauss) در این مورد که می‌توان اساطیر را به ساختاری مشترک فروکاست سخت انتقاد می‌کند، بدین علّت که [چنین باوری] لازمه‌اش وجود یک اسطورهٔ زایاست، رویه استدلالی‌ای در تفکر دریدا که به گونه‌ای توجیه‌ناپذیر ماهیت‌گرایانه (essentialist) است. دریدا به دلیل ردیف کردن طیفی از مفاهیم در نوشته‌هایش ــ مانند: différance [در بارهٔ این کلمه در سطور پایین‌تر توضیح داده شده است]، مکمل (supplement) و نیرو ــ انگشت‌نما است، درحالی که وی منکر آن است که این کلمات شأن مفاهیم را دارند. عمل زدودن (erasure)، که در ابتدا از هایدگر اخذ شده است، به معنای مجاز دانستن استفاده از کلمه‌ای منهای الزامات متافیزیکی همراه آن کلمه آمده است. *Différance* شاید شناخته شده‌ترین و معروف‌ترین «مفهوم» دریدا باشد که برای نمایاندن طبیعت متغیر و نامعین معنا طرح شده است، چراکه ممکن است به‌صورت *différence* (تفاوت) شنیده شود یا به‌صورت *différance* (تعویق) [تلفظ هر دو کلمه در زبان فرانسه یکسان است]، با حفظ همزمان هر دو معنا به گونه‌ای مطایبه‌آمیز. چنین مواردی، شاهد و تأییدکننده نکتهٔ مورد نظر دریدا در بارهٔ نامتعین بودن معنا و دلبخواه بودن نشانه است، و علاوه بر آن، وی را قادر می‌سازد که قانون این‌همانی (law of identity) را مورد تردید قرار دهد و بدین‌ترتیب ضربه‌ای بر خودِ شالوده‌های فلسفه وارد آورد. دریدا همچنین به دلیل ابهام و نامأنوس بودن سبکش انگشت‌نما است. سبکی که در آن جناس لفظی و بازی با کلمات ــ نمونه‌های کاربردی از رابطهٔ تداعی‌گری سوسور ــ اجزای مهمی از راهبردی برای شناسایی محل شکاف‌ها (معماهای حل‌نشدنی) در گفتار ما هستند. نتیجهٔ نهایی، شکلی از فلسفه است که به بازی شباهت بیش‌تری دارد تا به استدلال فلسفی سنتی؛ امّا از آن‌جا که مسئله‌ساز کردن جدایی فلسفه و ادبیات ــ و علاوه بر آن تأکید بر این‌که فلسفه قبل از هر چیز شکلی از نگارش است که به اندازهٔ انواع دیگر نگارش به عمل آرایه‌های کلامی وابسته است ــ جزئی از مشغولیت فکری دریدا است، چنین اعمالی به‌صورت بخشی ضروری و تفکیک‌ناپذیر از برنامهٔ ساخت‌زدایی متافیزیک غرب درآمده‌اند. جهت کلی کار دریدا ضد شالوده گرایی است، و او در واقع یکی از سازش‌ناپذیرترین ضدشالوده گرایان در فلسفهٔ جدید است، جزئی از جریانی کلّی از این نظر که شخصیت‌هایی چون هموطنان فرانسوی پساساختارگرایش، میشل فوکو و ژان ــ فرانسوا لیوتار و نیز فیلسوف عمل‌گرای آمریکایی، ریچارد رورتی، را نیز دربر می‌گیرد. دریدا با ساخت‌زدایی، که

یکی از مناقشه‌برانگیزترین و تحریک‌کننده‌ترین تحولات در حیات فکری و روشنفکری اواخر قرن بیستم شناخته شده است، تأثیری شگرف بر اندیشهٔ جدید داشته است. اینک چیزی که برابر است با صنعتی دریدایی وجود دارد ـ کریستوفر نوریس از «چرخش ساخت‌زدایانه» در گفتمان دانشگاهی در سال‌های اخیر سخن گفته است ـ و آثار معدودی در حوزهٔ عمومی مطالعات فرهنگی وجود دارد که از تأیید نفوذ دریدا یا درگیر شدن با آرای وی بازمانده‌اند. واکنش به نظریه‌های دریدا به سمت مخالفت شدید متمایل است، و او خصومت افراطی و جانبداری پرشور و هیجان را تقریباً به میزانی برابر برمی‌انگیزد. شاید بزرگ‌ترین عرصه موفقیت وی در زندگی دانشگاهی‌اش آمریکا بوده است، جایی که انگیزه‌بخش کار منتقدان ادبی مکتب ییل، هارولد بلوم (Harold Bloom)، پاول دومَن (Paul de Man)، جِی. هیلیس میلر (J. Hillis Miller) و جفری هارتمن (Geoffrey Hartman)، و از طریق نوشته‌های آن‌ها، نسلی کامل از ادیبان دانشگاهی به‌شمار می‌رود. دریدا خود شُبهات و تردیدهایی را در بارهٔ استفاده‌ای که از آرای وی در «ساخت‌زدایی آمریکایی» به‌عمل آمده، ابراز داشته، و اظهارنظر وی در این‌باره عبارت «به‌طرز ناخوشایندی شگفت‌زده» بوده است، امّا در مورد دامنه تأثیر وی هیچ‌گونه انکاری وجود ندارد. افکار دریدا در بریتانیا با مقاومت بیش‌تری مواجه شده است، هم از جانب متفکران چپ‌گرا که پیوسته، طرح ساخت‌زدایی را امری ماهیتاً و اساساً غیرسیاسی در خصوصیات ذاتی شناختند و از آن انتقاد کردند و هم از جانب زعمای فلسفی بریتانیا، که با چند استثنای قابل توجه، کارهای دریدا را اصلاً فلسفه به شمار نمی‌آورند. با وجود وسواس دریدا در مورد جزئیات حاشیه‌ای و بی‌اهمیت به لحاظ فلسفی همچون جای شماره‌های بخش‌های نقل شده کتاب‌ها به‌عنوان شاهد و دلیل، اتهام‌هایی دایر بر کلاهبرداری فکری در مورد او نادر نیست. کریستوفر نوریس، نظریه‌پرداز ادبی، کارآمدترین مدافع و توجیه‌گر دریدا از درون حیات دانشگاهی بریتانیا شناخته شده است، و جان لِوِلین (John Llewelyn) و دیوید وود (David Wood) فلاسفه‌ای هستند که دفاعیات جانبدارانه‌ای از اعتبار فلسفی دریدا به‌دست داده‌اند. به هر حال، به‌طور کلی دریدا در میان نظریه‌پردازان فرهنگی و منتقدان ادبی نفوذی به مراتب عظیم‌تر داشته است تا در میان اصحاب فلسفه.

استوارت سیم

دومت، ام. اِی. یی. (مایکل آنتونی اِردلی)[1]

بریتانیایی. و: ۱۹۲۵، لندن. رده: فیلسوف تحلیلی. **تحص:** دانشگاه آکسفورد. **تأثیر:** فِرگه و ویتگنشتاین. **منا:** استادیار، دانشگاه بیرمنگام ۱۹۵۰ـ۱۹۵۱؛ بورسیهٔ Commonwealth Func، دانشگاه کالیفرنیا در برکلی، ۱۹۵۵ـ۱۹۵۶؛ دانشیار فلسفهٔ ریاضیات، دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۲ـ۱۹۷۴؛ عضو کالج السولز، آکسفورد، ۱۹۵۰ـ۱۹۷۹؛ از ۱۹۷۹ استاد کرسی وایکهَم در منطق و عضو نیوکالج، آکسفورد؛ استاد میهمان در اروپا، ایالات متحده و آفریقا.

آثار مهم

(1973) *Frege: Philosophy of Language*; (1978) *Truth and Other Enigmas*; (1991) *Frege and Other Philosophers*; (1991) *Frege: Philosophy of Mathematics*; (1991) *The Logical Basis of Metaphysics*; (1993) *Origins of Analytic Philosophy*; (1993) *The Seas of Language*.

در سال ۱۹۵۹ دومت در مقاله‌ای با عنوان «حقیقت» (در نشریهٔ جریان‌های انجمن ارسطویی، شمارهٔ ۵۹، ۱۹۵۸ـ۱۹۵۹) این ایده را مطرح کرد که صدق گزاره به معنای آن است که به درستی قابل دفاع باشد و این‌که هیچ حکمی ممکن نیست به درستی قابل دفاع باشد اگر فراتر از هر گونه امکان بررسی صدق یا کذب آن قرار گیرد. اگر این مطلب درست باشد، پس تحلیل درست برخی گونه‌های احکام ممکن است این مطلب را آشکار کند که آن [گونه‌ها] فاقد آن چیزی هستند که دومت آن را معنی «واقع‌گرایانه» می‌خواند؛ یعنی صدق یا کذب آن‌ها بنابر واقعیتی مستقل از نیروهای شناختی ما نخواهد بود. در واقع ممکن است برخی احکام کاملاً روشن و دقیق در طبقه ذکر شده نه

1. Dummett, M(ichael) A(nthony) E(ardley)

صادق از کار درآیند نه کاذب، یکی از خطوط محوری فلسفه دومت زیر سؤال بردن اصل «دو ارزشی بودن» [(principle of Bivalence) گزاره‌ها] است.

مسئله ضد-واقع‌گرایی، آن طور که دومت آن را می‌خواند، کانون اصلی کار دومت بوده است. این موضوع، از نظر وی به توده‌ای از مسائل مربوط می‌شود که، هرچند موضوعاتی متفاوت دارند، از مشابهتی ساختاری برخوردارند. آیا مثلاً احکام مربوط به جهان بیرونی احکامی در مورد واقعیتی هستند که مستقل از شناخت ما از آن وجود دارد؟ یا این که صرفاً عباراتی در بارهٔ تجربیات ممکن حسی و عملی ما هستند؟ آیا احکام مربوط به ذهن احکامی در بارهٔ واقعیتی هستند که رفتار مشهود صرفاً گواه آن است یا این که آن‌ها برای مثال، به واقع فقط احکامی در بارهٔ رفتار مشهودند؟ یا این مثال که در بحث دومت جنبه محوری دارد: آیا احکام ریاضی را باید احکامی در بارهٔ قلمروی ریاضی دانست که مستقل از ما وجود دارد؟ یا این که آن‌ها تنها احکامی در بارهٔ قلمروی ذهنی هستند که با آنچه ما برهان‌های ریاضی تلقی می‌کنیم ساخته شده است؟

هرچند که دومت به شدت جانبدار شهودگرایی در ریاضیات، نوعی ضدواقع‌گرایی، است و معتقد است که استدلال به نفع ضدواقع‌گرایی چالشی اساسی در بسیاری حوزه‌های دیگر [نیز] برمی‌انگیزد، هرگز به طور کلی به ضد-واقع‌گرایی پایبند نبوده است؛ بخش عمده‌ای از این امر واکنشی بوده است به دشواری تقریر نظری قابل قبول در مورد گذشته براساس ضد واقع‌گرایی. قسمت عمده‌ای از کار دومت از طریق بررسی آثار دیگر فلاسفهٔ مهم دنبال شده و یکی از مهم‌ترین دستاوردهای وی مرکزیت بخشیدن به کار فِرِگه در فلسفه معاصر است.

دومت به‌ویژه در بریتانیای کبیر، و به خصوص در آکسفورد تأثیرگذار بوده است. امّا برخی براین اندیشه بوده‌اند که ضد واقع‌گراییِ وی در اساس چیزی بیش از رجعت به «اثبات‌گرایی»[1] دههٔ ۱۹۳۰ نیست. همچنین، این اعتراض وارد شده است که [ضدواقع‌گرایی او] نتیجه گیری بیش از حد شتابزده‌ای است از نظری که وقتی در حوزهٔ ریاضیات به کار برده می‌شود، موجه (هرچند مورد مناقشه) است.

دومت در اعتراض به آنچه به نظر وی اهمال فرهنگستان بریتانیا در اعتراض کافی و مؤثر علیه کاهش بودجهٔ دانشگاهی به دست دولت [مارگارت] تاچر در دههٔ ۱۹۸۰ بود، از عضویت در این فرهنگستان استعفا کرد.

آنتونی الیس

ماخذ: WW1992

پانوشت مترجم

۱. verificationism. «نظریه‌ای متافیزیکی در بارهٔ آنچه مشخص‌کنندهٔ معناست: معنای گـزاره از روش(هـای) تـحقیق و اثـبات آن حـاصل مـی‌شود. بـدین‌ترتیب، «اثبات‌گرایی» به‌صورتی ریشه‌ای با روایتی کـه مـعنا را بـا شـرایـط صـدق (truth conditions) یکسان می‌داند، آن‌طور که در آثار فِرگه به‌صورتِ تلویحی و در رساله ویتگنشتاین و سرتاسر نوشته‌های دیویدسون به صورت روشن آمده است، تفاوت دارد.»

(Ernest Le Pore, “Verificationism”, *CDP*, p. 834)

دوئم، پیر موریس ماری[1]

فرانسوی. و: ۹ ژوئن ۱۸۶۱، پاریس. ف: ۱۴ سپتامبر ۱۹۱۶، کابرسپین آند. **رده:** فیزیکدان. **علا:** فلسفه و تاریخ علم؛ تاریخ تفکر؛ علم و دین. **تحص:** پاریس، اکول نورمال سوپریور ۱۸۸۲ـ۱۸۸۷، دکتری ۱۸۸۸. **تأثیر:** بی. پاسکال، جی. دبلیو. گیبز، اچ. فون هلمهولتز، اچ. سن کلردُ ویل، ژی. موتیه، ج. تَزِی و ال. بلوندل. **منا:** تدریس در لیل، ۱۸۸۷ـ۱۸۹۳، رن، ۱۸۹۳ـ۱۸۹۴، بوردو ۱۸۹۴ـ۱۹۱۶؛ عضو (غیرحضوری) فرهنگستان علوم.

آثار مهم

(1886) *Le Potentiel thermodynamique*; (1892) 'Quelques réflexions au sujet des théories Physiques', *Revue des Questions Scientifiques* 31: 139-77; (1892) 'Notation atomique et hypothèse atomistiques', *Revue des Questions Scientifiques* 31: 391-454; (1893) 'Physique et métaphysique', *Revue des Questions Scientifiques* 34: 55-83; (1893) L'École anglaise et les théories physiques, *Revue des Questions Scientifiques* 34: 345-78; (1894) 'Quelques réflexions au sujet de la physique expérimentale', *Revue des Questions Scientifiques* 36: 179-229; (1900) *Les Théories électriques de J. Clerk Maxwell*; (1902) *Le Mixte et la combinaison chimique*; (1902) *Thermodynamique et chimie*; (1903) 'Analyse de l'ouvrage de Ernst Mach', *Bull. Sci. Math.* 2/27: 261-83; (1903) 'Étude sur l'oeuvre de George Green', Bull. Sci. Math. 2/27: 237-56; (1903) *L'Évolution de la mécanique*; (1905-6) *Les Origines de la statique*; (1906) *La Théorie physique, son objet et sa structure*; (1906-13) *Études sur Léonard de Vinci*; (1908) ΣΟΖΕΙΝ ΤΑ ΨΑΙΝΟΜΕΝΑ *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée* ; (1913-58) *Le Système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*; (1915) *La Science allemande*; (1916) *La Chimie est-elle une science française?*; (1917) 'Notice sur les travaux scientifiques de Duhem', *Mémoires de la*

---

1. Duhem, Pierre Maurice Marie

Société des Sciences Physiques et Naturelles de Bordeaux 7/I: 71-169; (1985) *Medieval Cosmology*; (1987) *Prémices philosophiques.*

پیر دوئم فیزیکدان مهمی در اواخر قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم و ایفاکنندهٔ نقشی پربار در تحول نظریه‌های گرما، شیمی ــ فیزیک، هیدرودینامیک و الکترودینامیک بود، و نیز از مخالفان اتم باوری که در نهایت پیروز شد. وی همچنین نویسنده‌ای دوران‌ساز در زمینه فلسفهٔ علم و تاریخ علم بود ــ به‌ویژه در مورد دورهٔ قرون وسطی. خصوصیت و مایه‌های اصلی آثار وی را آن گونه که تکامل یافتند، باید در برابر پس زمینهٔ گستردهٔ فیزیک و فلسفه اواخر قرن نوزدهم و نیز کاتولیک‌گرایی علنی وی درک کرد. عادت او به استفادهٔ مجدد از آثار قبلی خود در قالبی جدید و به شیوه‌هایی که ممکن است چشم‌های خوانندهٔ ناآگاه را به روی تغییرات دیدگاهش بسته نگه دارد تفسیر آثار وی را مشکل کرده است. در آغاز، دیدگاه‌های وی اَشکال آشکاری از موضوعات مثبت‌گرایانه (پوزیتیویستی) اواخر قرن نوزدهم بودند. لازم بود نظریه فیزیکی بازنمایی نمادین نابی از امور واقع عرضه کند و با فراهم آوردن نوعی طبقه‌بندی از آن‌ها به حافظه یاری رساند. این کاملاً از متافیزیک و از فهم عام یا فهم عرفی متمایز بود. این که این امر چگونه ممکن بود صورت پذیرد، شاید از بحث بسیار تفصیلی‌تر موریتز شلیک در نظریهٔ کلّی معرفت *(Allgemeine Erkenntnislehre)* استنباط شود. بحثی که در آن روابط برقرار شده بین مفاهیم مختلف به‌صورت نوعی شبکه دیده شده است که به هر مفهومی و در نتیجه به هر حقیقتی که آن مفهوم نمایندهٔ آن است، جایگاه خاص خودش را در طرح (scheme) چیزها می‌بخشد. دوئم تلقی خود را با روایتی ابزارگرایانه از نمادگرایی اتمی (atomistic symbolism) در شیمی و با تاریخی که به گونه خردگرایانه بازسازی شده است ــ از آن نوع که در کارهای اوژن دورینگ (Eugen Dühring) و ارنست ماخ (Ernst Mach) با آن آشنا شده‌ایم ــ حمایت کرد. در این‌جا وی هیچ‌گونه نشانه‌ای از علاقه به علم قرون وسطی یا شناخت آن از خود نشان نداد. نخستین انتقادها منشأ کاتولیکی داشتند. دوئم به دلیل این‌که در ظاهر متهم به تحقیر متافیزیک بود و به دلیل تسلیم بیش از حد در برابر شک‌گرایی (scepticism)، که برای کاتولیک‌ها به دلیل پایبندی رسمیشان به مدافعه‌ای نیمه خردگرایانه از مسیحیت نکتهٔ مهمی بود، مورد حمله قرار گرفت. پاسخ اولیهٔ دوئم ــ شرحی شبه تومیستی (quasi-Thomist) از

استقلال متقابل طبیعیات و مابعدالطبیعه (فیزیک و متافیزیک) ــ پس از آن هرگز تکرار نشد، یا به آن ارجاع نگردید. پاسخ بلند مدت وی دو لایه داشت: ۱) استخراج نظریه کاملی دایر بر نظریه‌ای بودن امور واقع از اصول نظری اولیه‌اش مبنی بر این‌که نظریه‌های فیزیکی نظام‌هایی نمادین هستند؛ و ۲) تفصیل مقصودش از طبقه‌بندی (classification) به شکل نظریهٔ همچنان مناقشه‌برانگیزش در بارهٔ طبقه‌بندی طبیعی. قوانین تجربی به الزام‌های نظری دیگری برای بیان آن‌ها وابسته‌اند، لذا اصل مفهوم ابطال تجربی (experimental refutation) از نظر منطقی ابهام پیدا می‌کند؛ به‌طوری که با همهٔ ضرورتی که منطق برای نظریهٔ فیزیکی دارد، کاملاً بسنده نیست و حَکَم نهایی شمرده نمی‌شود. ابطال تجربی و پاسخ فیزیکدان‌ها به آن موضوع حکم شهودی است. فیزیکدان‌ها می‌بایست در این باره قضاوت کنند که آیا یک نتیجهٔ تجربی نظریه را ابطال می‌کند، یا این‌که آن امر صرفاً نتیجه دخیل بودن نظریه دیگری در وضعیت تجربی است. آن‌ها، هم‌چنین می‌بایست در این زمینه داوری کنند که چگونه نظریات خود را در پرتو ابطال‌های پذیرفته شدهٔ تجربی اصلاح کنند. دوئم هم‌چنین ادعا می‌کرد که هدف فیزیک آن است که براساس حکم شهودی به بهسازی طبقه‌بندی بپردازد که به‌گونه فزاینده‌ای نظم هستی‌شناسانه (ontological order) را منعکس می‌کند. این نظریه در بارهٔ طبقه‌بندی طبیعیِ ابطال‌پذیر در نظام پختهٔ کتاب نظریه فیزیک دوئم نقشی همانند مفهوم حقیقت ابطال‌پذیر پوپر در نظریهٔ او دارد. دوئم به موازات بلوغ [فکری] خود به‌صورت فزاینده‌ای به نقل قول از تفکرات *(Pensées)* پاسکال در نقاط حساس استدلال خود روی آورد. با همهٔ تمایلی که وی در بخش نخست زندگی فکری خود به طرح این اندیشه داشت که طبقه‌بندی طبیعی، که فیزیکدان‌ها درپی آن بودند، صورتی مدرسی (scholastic) دارد، این گفته‌ها روحیهٔ به شدت پاسکالی وی را ــ که در پایان عمرش در کتاب علم آلمانی وی بسیار علنی شد ــ بازتاب نمی‌داد. کارهای تاریخی متأخر وی نیز نتیجه‌گیری مشابهی به دست می‌دهند. دوئم پس از یک دهه کاری که طی آن وجود یا تناسب علم قرون وسطی را انکار می‌کرد، با کشف مدرکی دال بر آن در اثنای کار در زمینه سرچشمه‌های علم استاتیک در اوایل زمستان ۱۹۰۳ به راستی شگفت‌زده شد. از آن پس، ماهیت کار تاریخی وی تحول یافت. با این حال، وی خود را با نومدرسی‌گری (neoscholasticism) کاتولیکی آن دوره همراه نکرد، بلکه با ادعای این‌که تومیسم

(Thomism) در واقع نامنسجم است، بر آن جنبه‌هایی از قرون وسطی تأکید ورزید که با نومدرسی‌گری کاتولیک کم‌ترین همخوانی را داشت.

آر. ان. دی. مارتین

مآخذ

Edwards; Mittelstrass; E. Jordan (1917) 'Duhem, Pierre', *MSSPNB* 7 / I: 3-40; H. PierreDuhem (1936) *Un Savant français*, Paris: plon; DSB 4: 225a-233b (bibliography); P. Brouzeng (1987) Duhem 1861-1916: *Science et Providence*, Paris: Belin; S.L. Jaki (1988) *The Physicist as Artist*, Edinburgh: Scottish Academic Press; S. L. Jaki (1992) *Reluctant Heroine: the Life and Work of Hélène Duhem*, Edinburgh: Scottish Academic Press.

دیلتای، ویلهلم[1]

آلمانی. و: ۱۹ نوامبر ۱۸۳۳، بیبریش، آلمان. ف: ۱ اکتبر ۱۹۱۱، سیز (بوزن). **رده:** فیلسوف فرهنگ [نزدیک به نوکانتی‌های مکتب بادن]؛ معرفت‌شناس. **تحص:** الهیات، فلسفه و تاریخ در هیدلبرگ و برلین. **تأثیر:** کونوفیشر (Kuno Fischer)، ادموند هوسرل و فریدریش آدولف ترندلنبورگ. **مقا:** استاد دانشگاه‌های بازل، کیل، برسلاو و برلین.

آثار مهم

آثار دیلتای در مجموعهٔ زیر در دسترسند:

Gesammelte Schriften, 20 vols; Stuttgart: B. G. Teubner; Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1914-90.

[در فهرست زیر به این مجموعه با G. S. همراه با شماره جلد مربوطه ارجاع می‌شود.] بسیاری از مقالات و بررسی‌هایی که در این مجموعه یافت می‌شوند، در نقاط مختلف پراکنده و قبلاً دست یافتن به آن‌ها مشکل بوده است. جدا از آثاری که خود دیلتای منتشر کرده، این مجموعه همچنین حاوی تعدادی دستنوشته است که قبلاً در دسترس نبوده است.

(1870) *Das Leben Schleiermachers* vol. I, vol. II 1922, *Gesammelts Schriften* XIII and XIV; (1883) *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* vol. I, Leipzig, *Gesammelte Schriften* I; (1894) *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, Gesammelts Schriften* V, 139-237; (1905) *Erlebnis und Dichtung,* Stuttgart: B. G. Teubner; (1907) *Das Wesen der Philosophie, Gesammelte Schriften* V, pp. 339-428; (1910) *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften* VII, 79-190 (1961) *Pattern and Meaning in History, Thoughts on History and Society*; (1989-) *Dilthey's Selected Works,* ed. Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. This edition is projected to have six volumes. Two of these have appeared, including vol. I, *Introduction to the Human Sciences* (1989) which includes a translation of *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* vol. I and the drafts for vol. II and vol. V, *Poetry and Experience* 1985).

---

1. Dilthey, Wilhelm

برای علاقه‌مندان به زندگی دیلتای کتاب زیر توصیه می‌شود:

Briefe Wilhelm Dilthey's an Rudolf Haym, 1861-1873, ed. Erich Weiniger, Berlin, 1936.

تفکر دیلتای از فلسفهٔ کانت و شلایرماخر سرچشمه می‌گیرد. اگرچه وی را اغلب ایدئالیست و رمانتیک وصف می‌کنند، این توصیف از وی نسبتاً گمراه‌کننده است. از بسیاری جهات شاید بهتر باشد او را تجربه‌گرا بنامیم. امّا دیلتای این برچسب را هم نمی‌پذیرفت. موضع وی کاملاً ضدمابعدالطبیعی بود، و او بیش‌تر به تحلیل مسائلی خاص علاقه‌مند بود تا فراهم آوردن نظریه‌ای در بارهٔ ذات واقعیت. کارهای وی با شروع از نقطه‌ای که وی فکر می‌کرد «جایگاه تجربه و تحقیق تجربی خالی از پیش‌داوری و تعصب» است، شامل تلاش‌هایی برای تثبیت اساس علوم تجربی ذهن بود ــ آنچه دیلتای آن را *Geisteswissenschaften* می‌خواند. واژهٔ *Geisteswissenschaften* اگرچه معمولاً به «علوم انسانی» یا «مطالعات انسانی» ترجمه می‌شود، در اصل به آنچه جان استوارت میل آن را «علوم اخلاقی» (moral sciences) نام نهاد و توصیف کرد نزدیک‌تر است.

امروزه دیلتای بیش‌تر به دلیل تحلیل معرفت‌شناختی‌اش از تاریخ‌نگاری به‌عنوان [رشته‌ای از دانش] که دربرگیرنده نوع خاصی از عملیات ذهنی است که فهم (Verstehen)[۱] خوانده می‌شود، شناخته شده است. با این‌همه، درعین حال که تاریخ و مسائل مربوط به نگارش تاریخ بی‌اندازه برای وی با اهمیت بود، فلسفهٔ وی بسیار کلی‌تر از آن چیزی قلمداد می‌شود که این نظر از آن حکایت می‌کند. «نقد خرد تاریخی» که وی در اندیشهٔ خود آن را طرح‌ریزی کرده بود قرار بود همهٔ علوم انسانی را دربرگیرد. وی با این استدلال که واقعیت تاریخی به دست آنانی که سعی می‌کنند علوم انسانی را به اجبار در قالب علوم طبیعی درآورند «مثله» و «ناقص» شده است، کوشید روش‌شناسی‌ای جدید و شالوده‌ای برای این علوم به‌وجود آورد. وی مثبت‌گرایی را رد کرد نه به دلیل آن‌که احساس می‌کرد آن نوع یقین و اطمینانی که پوزیتیویست‌ها در پی آن بودند ممکن نیست به دست آید، بلکه بدان جهت که فکر می‌کرد آن‌ها «استقلال مشروع علوم خاص» را قربانی می‌کنند. شالودهٔ جدید دیلتای برای علوم انسانی دربرگیرندهٔ نقدی از آگاهی به مفهوم کانتی آن بود. با این‌همه، برعکس کانت که باور داشت نقادی وی می‌تواند شرایط کلّی و جهان‌شمول امکان تجربه، یعنی مقولات،

مبادی، و تصورات ذهن بشر را که همه‌جا و همه وقت صدق می‌کند، آشکار سازد، دیلتای برآن بود که این شرایط در یک آگاهیِ مربوط به زمان و مکانی خاص جای می‌گیرند. [یعنی برخلاف ادعای کانت آن شرایط کلی و جهان‌شمول نیستند.] وی دریافت که «در رگ‌های آن فاعل شناسایی که لاک، هیوم و کانت ساخته‌اند خون واقعی جریان ندارد، بلکه عصارهٔ رقیق شده‌ای از عقل به مثابه فعالیت فکری صِرف در آن جاری است.» او در آرزوی آن بود که حتی شناخت و مفاهیم آن را نیز برحسب قوای کثیرالوجوه موجودی که اراده، احساس و اندیشه دارد تبیین کند، و هم از این‌رو، معرفت‌شناسی خشک و انعطاف‌ناپذیر پیشینی کانت را «ثابت و مرده» انگاشت و آن را به نفع تاریخی تکاملی که از «تمامیت هستی ما» آغاز می‌شود، رد کرد.

این بدان معنا نیست که دیلتای معتقد بود مورخان فقط می‌توانند به انگیزه‌ها و اعمال افراد بنگرند. درنظر وی فرد همواره جزئی از فرهنگی معیّن است، و فهم فرد نیز به معنای فهمیدن آن فرهنگ است. «فلسفهٔ حیات» (Philosophie des lebens) دیلتای بیانی از باور وی به این است که ما باید خود را جزئی از کل بزرگ‌تری بدانیم که ساخته موجودات بشری است و واقعیت اجتماعی و تاریخی ما را شکل می‌دهد. علاوه برآن، «بیانی از حیات تا آن‌جا معنا دارد که نشانه‌ای باشد برای بیان چیزی که جزئی از زندگی است. زندگی معنایی جز خودش ندارد. هیچ چیزی در آن نیست که به معنایی در فراسوی آن اشاره کند.» نمودها و بیان‌های زندگی موضوع علوم انسانی را تشکیل می‌دهند. زندگی قلمروی روشی از فهم به معنای *Verstehen* است.

هرچند که ممکن است زمانه‌ها و افراد مختلف به فرهنگ‌هایی کاملاً بیگانه با فرهنگ ما تعلق داشته باشند، به عقیدهٔ دیلتای، ما می‌توانیم روندهای تاریخی و اجتماعی آن‌ها را بفهمیم، چراکه ما افراد زنده‌ای هستیم که «روندی راکه زندگی تمایل دارد از رهگذر آن خود را در بیان‌ها و نمودها عینی سازد» می‌شناسیم و می‌دانیم. فهم روندی sui generis (یگانه و منحصر به فرد) است. ما نمی‌توانیم آن را با فرو کاستن به روندهایی دیگر، روندهایی پایه‌ای‌تر، تبیین کنیم. نیز نباید آن را با «فهم» به معنای معمول آن، که حاکی از هر نوع ادراک (comprehension) است، اشتباه بگیریم. دیلتای آن را به‌صورت «بازیافت من در تو» یا به صورت شکلی از شناخت که با روندهای فکری سر و کار دارد، توصیف می‌کند. فهم دریافت نیّات، انگیزه‌ها، احساسات یا افکار است آن‌طور که در حرکات، کلمات، آثار ادبی، قوانین حقوقی و نظایر آن بیان می‌شوند.

دیلتای همچنین به دلیل تجزیه و تحلیلش از *Weltanschauungen* یا جهان‌بینی‌ها مشهور است. وی بین سه گونه مختلف جهان‌بینی‌ها: ماده‌گرایی یا مثبت‌گرایی (پوزیتیویسم)، ایدئالیسم عینی (objective idealism) و ایدئالیسم آزادی (idealism of freedom) تمایز قائل شد، و نتوانست خود را به هیچ یک از آن‌ها منسوب بپندارد. به نظر وی هر سهٔ آن‌ها صحیح، امّا نظریه‌هایی یکسویه از واقعیت می‌نمودند. بیش‌ترین تأثیرگذاری دیلتای تنها پس از مرگش آغاز شد. براین اساس، وی بر بحث فلسفهٔ تاریخ در دوران معاصر تأثیر گذاشته است. هرچند که مفهوم Verstehen وی اغلب بد فهمیده شده است، مناقشات و اختلاف‌نظرهای بسیاری برانگیخته است. دیلتای همچنین از طریق آثار ماکس وبر و تالکوت پارسونز (Talcott Parsons) تأثیری غیرمستقیم بر نخستین نظریه‌های جامعه‌شناختی داشته است. شاید مهم‌تر از همه این باشد که اندیشه‌های اولیه اگزیستانسیالیستی مانند اندیشه‌های کارل یاسپرس و مارتین هایدگر، بدون دیلتای تصورناپذیر است. لذا هایدگر ادعا کرد که تحلیل خود از زمانمندی (temporality) و تاریخمندی (historicity) در هستی و زمان صرفاً «معطوف به آماده کردن راه برای جذب تحقیقات و. دیلتای» بود. نیز مقدمهٔ بُلنو (Bollnow) بر فلسفهٔ دیلتای شاید بیش‌تر درآمدی بر اندیشهٔ اگزیستانسیالیستی بود تا بر نظریهٔ دیلتای.

مانفرد کوئهن

پانوشت مترجم

۱. برای یافتن توضیحی در باره این اصطلاح ر.ک. پانوشت‌های مترجم ذیل مدخل پوپر.

دیویدسون، دونالد هربرت[1]

آمریکایی **و:** مارس ۱۹۱۷، اسپرینگ فیلد، ماساچوست. **رده:** فیلسوف ذهن؛ فیلسوف زبان. **علا:** علیت؛ معنا. **تحص:** دانشگاه هاروارد، لیسانس ۱۹۳۹، فوق‌لیسانس ۱۹۴۱، دکتری ۱۹۴۹. **تأثیر:** کارل همپل، هانس رایشنباخ (Hans Reichenbach)، رودُلف کارناپ، ویلارد وَن اُرمن کواین و آلفرد تارسکی. **مسنا:** مربی، کالج دانشگاه کوینز (نیویورک) ۱۹۴۷ ـ ۱۹۵۶؛ دانشگاه استانفورد کالیفرنیا، ۱۹۵۱ ـ ۱۹۶۷؛ استاد، دانشگاه پرنیستون ۱۹۶۷ ـ ۱۹۷۰؛ استاد، دانشگاه راکفلر، ۱۹۷۰ ـ ۱۹۷۶؛ استاد، دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۶ ـ ۱۹۸۱؛ استاد، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، از ۱۹۸۱؛ مدرس کرسی جان لاک، دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۰.

آثار مهم

(1972) (ed. with Gilbert Harman) *Semantics of Natural Language*; (1980) *Essays on Actions and Events*; (1984) *Inquiries into Meaning and Truth*.

دونالد دیویدسون یکی از حامیان و قلم‌یاران اصلی فلسفهٔ تحلیلی معاصر است. در طول دوره‌ای شامل سه دهه وی دو دیدگاه نظری متمایز و دارای ارتباط بسیار نزدیک با یکدیگر را در فلسفهٔ ذهن و فلسفهٔ زبان طراحی کرده و پرورانده است. برخی از نخستین آثار وی به روشن ساختن صورت منطقی احکام علّی و عملی اختصاص یافت و قبل از آن وی رابطهٔ نزدیک بین معناشناسی و دیگر موضوعات جوهری و اساسی را نشان داده بود. وی با ناخشنودی از تحلیل‌های رایج و استاندارد برای چنین احکامی، استدلال کرد که استنتاج‌های مشروع، مثلاً از «قیصر بروتوس را با چاقو زخمی کرد» به «قیصر بروتوس را زخمی کرد» قابل وصول نیستند مگر آن‌که چنین احکامی برحسب روابط بین رویدادها تحلیل شوند، درحالی که [روابط بین رویدادها] متعلق به مقوله‌ای

1. Davidson, Donald Herbert

هستی‌شناختی متمایز از چیزها و صفات آن‌ها درنظر گرفته شده‌اند. دیویدسون با اتخاذ موضعی مادیگرایانه، مجبور به انطباق نظریه‌های متضاد به ظاهر موجه بود: این‌که ما موجودات بشری جزئی از نظم طبیعی هستیم امّا حیات ذهنی و اعمال ارادی ما شرایط و الزامات قانون جبری را برآورده نمی‌کند. دیویدسون به رغم پایبندی به این نظر که هر رویداد ذهنی رویدادی مادی است، در این باره که قوانین دقیق و مشخصی وجود دارند که رویدادهای ذهنی و مادی را به هم یا رویدادهای ذهنی را به یکدیگر متصل می‌سازد، چون و چرا می‌ورزد. این نظر مناقشه‌برانگیز که دیویدسون آن را «وحدت‌گرایی نامتعارف» (anomalous monism) می‌خواند، دگرگونی جالب توجهی را در مجادلات طرفداران جبرگرایی معتدل و معتقدان به جبرگرایی انعطاف‌ناپذیر ایجاد می‌کند، که نکتهٔ آن در این است که تنها در لوای توصیف مادی است که رویدادهای ذهنی به قوانین جبری تحقق می‌بخشند. با این همه، علیّت درنظر دیویدسون در درک ایده عمل کردن با دلیل عقلی اهمیت اساسی دارد و ما می‌توانیم ادعاهای علّی منفرد را بدون ارجاع به هر قانونی که ممکن است آن ادعاها موردی از آن‌ها باشد، مطرح کنیم. دلایل عقلانی نه فقط علت هستند، بلکه تبیین‌کنندهٔ اعمالی که مردم انجام می‌دهند نیز به‌شمار می‌روند. لذا راهبرد دیویدسون به درستی راهبردی مبتنی بر توجیه عقلانی توصیف شده است، از آن حیث که اصول هنجاری (normative principles) همهٔ آنچه را که ما در بارهٔ حیات ذهنی و اعمال انسانی می‌دانیم دربر می‌گیرند و تجسم می‌بخشند. بنابراین، در عین حال که ممکن است ما در برابر نظر متخصصان امر در بارهٔ ذات و طبیعت مس یا ذرات حاوی بار الکتریکی تسلیم شویم، «روان‌شناسی عامیانه» یا روزمره ما را به چنین تسلیم شدنی ملزم نمی‌کند.

دیویدسون در پرداختن به امر ذهنی بر «نگرش‌های گزاره‌ای» (propositional attitudes) تمرکز می‌کند، یعنی وضعیت‌هایی با محتوای گزاره‌ای آن‌گونه که در احکامی نظیر «جوآن براین باور است که برف سفید است» ابراز می‌شوند. وی باورها را اموری تبیینی (explanatory) می‌داند، امّا همچنین با درنظر گرفتن آن باورهای اولیه، نشان‌دهندهٔ این‌که چگونه ممکن است دیگر باورها و اعمال عقلانی باشند. لذا فاعل مؤمن (believer - agent) بودن کمابیش به مثابهٔ خردگرا و معقول بودن است. این راهبرد فقط هنجار نیست؛ از آن‌جا که ما نمی‌توانیم باورها و دیگر نگرش‌ها را به صورت منفک و مجزا حمل کنیم بلکه این امر فقط ممکن است به صورت اجزایی از

شبکه‌ای از نگرش‌ها انجام بگیرد، کل‌گرا (holistic) نیز هست. این بُعد کل‌گرایانه بسیار مدیون تأثیر کواین است، و این تأثیر در قسمت‌های دیگری از کار دیویدسون نیز به چشم می‌خورد.

بدون شک مهم‌ترین و تأثیرگذارترین کار دیویدسون در حوزه‌ای بوده است که به «معناشناسی حقیقتَ ـ شرطی» (truth - conditional semantics) معروف است، موضعی نظری که طبق آن معنای یک جمله در یک زبان با بیان شرایطی که تحت آن شرایط [آن جمله] صدق پیدا می‌کند، به دست داده می‌شود. علاوه بر آن، این نوع نظریه مدعی است که نشان می‌دهد چگونه شرایط صدق جملات با صفات و حالات معناشناختی عبارات تشکیل‌دهندهٔ جمله، از قبیل نام‌ها و افعال مشخص می‌شوند. از چنین نظریه‌ای می‌توان انتظار داشت که در قبال هر جملهٔ S، جمله‌ای به صورت «S به معنای P است» به دست دهد، که در آن معنای S با هر جمله‌ای که جایگزین P گردد داده می‌شود. امّا دیویدسون، باز هم تحت تأثیر کواین، هرگونه توسل به «معانی» را مبهم می‌داند و با بهره‌گیری از کار آلفرد تارسکی، عبارت‌پردازی‌های (locutions) به شکل «S صحت دارد اگر، و فقط اگر، P» را جایگزین آن می‌کند، با این ادعا که نظریه‌ای بر مبنای مفهوم صدق هم قابل فهم‌تر است و هم از عهده تمام آنچه قرار است نظریهٔ معنا انجام دهد، برمی‌آید. دیویدسون امّا در جنبه‌های مشخصی راهش را از تارسکی جدا می‌کند: کار تارسکی منحصر به زبان‌های صوری فنی است و با شک‌گرایی در بارهٔ کاربردپذیری تکنیک‌های صوری برای زبان‌های طبیعی آمیخته است، [چرا که از نظر او] زبان‌های روزمره بیش از اندازه شلوغ و به هم ریخته، تغییرپذیر و بی‌ثباتند. دقیقاً همین مشخصات است که حساس‌ترین و خطیرترین مشکلات را برای خود دیویدسون نیز شکل می‌دهد، به ویژه مسئله نمایه‌وارگی (indexicality) (شامل واژه‌هایی مانند «من»، «این» و «حالا»)، صفات وصفی (مانند «خوب» و «بزرگ») و سیاق‌های کلامی غیرمستقیم مانند «گالیله گفت که زمین می‌چرخد». تلاش‌های دیویدسون و پیروانش برای مقابله با این مسائل و مشکلات، درعین حال که ابتکار و خلاقیت قابل توجهی را نشان می‌دهد با برخوردهای گوناگون منتقدان مواجه شده است.

دو جریان عمده در کار دیویدسون مدعا و مقصودی گسترده‌تر دارند که به فراسوی علایق فنی محدودترشان راه می‌برند. باید نشان داد که چگونه ممکن است نظریهٔ معنا

در ترجمه گفته‌های گوینده‌ای از یک زبان بیگانه با استفاده از راهبرد «ترجمه ریشه‌ای» (radical interpretation) به‌کار گرفته شود. دیویدسون در این مورد قیدی را تحمیل می‌کند به نام «اصل احسان» (principle of charity) که به موجب آن ما در پی به حداکثر رساندن توافق بین خودمان و کسانی هستیم که به زبانی دیگر سخن می‌گویند. باید فرض را بر این بگذاریم که اغلب آنچه آن بیگانگان می‌گویند بنابر معیارهای ما صحت دارد. دیویدسون خود را در برابر شک‌گرایی و نسبیت‌گرایی قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که هیچ دلیلی برای پایبندی به مضمون طرح‌های از بیخ و بن متفاوت یا جایگزینِ مفهومی (conceptual) وجود ندارد. ترجمه‌ناپذیری موضعی درخور توجه نیست؛ ترجمه‌ناپذیری کلّی بین زبان‌ها نامتصور و نامفهوم است. دیویدسون بسیاری از فلاسفهٔ جوان‌تر را تحت تأثیر خود قرار داده است، از جمله جان مک داول (John McDowell)، کالین مک‌گین (Colin McGinn) و مارک پلاتز (Mark Platts). وی همچنین انتقادهای پرشور متفکران گوناگونی چون مایکل **دومت** (در باره مسئلهٔ شکلی که نظریه معنا باید به خود بگیرد) از یک سو و جری فودر (Jerry Fodor) (در بارهٔ جایگاه امر ذهنی در درون نظم طبیعی) را از دیگر سو به خود جلب کرده است. به صورت کلّی‌تر وحدت‌گرایی نامتعارف به عنوان سازشی بی‌ثبات محکوم شده است. نظریه‌پردازانی که درغیر این صورت نسبت به طرح معناشناختی وی همدلی داشتند با وجود این، گفته‌اند که توسل به شرایط صدق (truth - conditions)، در بهترین صورت، برای شرح و پاسخگویی به این پرسش که چرا و چگونه مردم به صورتی که هست رفتار می‌کنند و سخن می‌گویند، لازم امّا ناکافی است. در مجموع آثار وی تأثیر قابل توجهی بر برخی موضوعات مهم فلسفی مانند نسبیت‌گرایی، عینیت و عقلانیت نهاده و بدین‌صورت با مناظرات و مباحثات موجود در قلمرو رشته‌هایی خارج از مرزهای سنتی فلسفه ربط و مناسبت دارد.

دنیس پولارد

ماخذ: WWW (Am.).

دیویی، جان[1]

آمریکایی: و: ۲۰ اکتبر ۱۸۵۹، برلینگتون، ورمونت. ف: ۱ ژوئن ۱۹۵۲، نیویورک. رده: فیلسوف تعلیم و تربیت؛ عمل‌گرا. علا: فلسفهٔ اجتماعی. تحص: دانشگاه ورمونت، لیسانس ۱۸۷۹؛ دانشگاه جانز هاپکینز، دکتری ۱۸۸۴. تأثیر: هگل و جیمز. منا: ۱۸۸۴ - ۱۸۸۸ و ۱۸۸۹ - ۱۸۹۴ استاد، دانشگاه میشیگان در آن آربور؛ ۱۸۸۸ - ۱۸۸۹، استاد، دانشگاه مینسوتا؛ ۱۸۹۴ - ۱۹۰۴، استاد و رئیس گروه فلسفه، روان‌شناسی و تعلیم و تربیت، دانشگاه شیکاگو؛ ۱۹۰۴ - ۱۹۳۰ استاد دانشگاه کلمبیا.

آثار مهم

(1969-90) *The Works of John Dewey,* general editor, J. A. Boydston, (divided into three parts: (1967-72) *John Dewey: The Early Works, 1882-1898,* 5 vols, referred to below as *EW*; (1976-83) *John Dewey: The Middle Works, 1899-1924,* 15 vols, referred to below as *MW;* (1981-90) *The Later Works, 1925-53,* 17 vols, referred to below as *LW*); (1887) *Psychology*; (1899) *The School and Society*; (1902) *The Child and the Curriculum*; (1903) *Studies in Logical Theory*; (1910) *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought*; (1916) *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*; (1916) *Essays in Experimental Logic*; (1920) *Reconstruction in Philosophy*; (1922) *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*; (1925) *Experience and Nature*; (1927) *The Public and its Problems*; (1929) *The Quest for Certainty*; (1932) *Individualism, Old and New*; (1932) (With James Hayden Tufts) *Ethics,* revised edition; (1934) *A Common Faith*; (1934) *Art as Experience*; (1935) *Liberalism and Social Action*; (1938) *Experience and Education*; (1938) *Logic: The Theory of Inquiry*; (1939) *Freedom and Culture*; (1939) *Theory of Valuation. International Encyclopedia of Unified Science,* vol. 2, ed. Otto Neurath, Rudolf Carnap and Charles Morris; (1949) (with Arthur F.

1. Dewey, John

Bentley) *Knowing and the Known*.

دیویی در آغاز زندگی کاری خود ایدئالیستی هگلی بود. کتاب درسی وی در بارهٔ روان‌شناسی که در سال ۱۸۸۷ منتشر شد، در پی ایجاد ترکیب جامعی (سنتزی) بود از روان‌شناسی قوا (faculty psychology) به راه و رسم هگلی و روان‌شناسی تجربی که به تازگی درحال پدید آمدن بود.

دیویی در دانشگاه شیکاگو گروه برجسته‌ای از متفکران، از جمله جی. اچ. مید (G. H. Mead)، تافتز (Tufts)، ایمس (Ames) و اِی. دبلیو. مور (A. W. Moore)، راگرد آورده بود. وی مدرسهٔ معروف آزمایشگاهی تعلیم و تربیت را بنیان نهاد. علاوه بر آن در تعداد پرشماری از سازمان‌های اصلاحات اجتماعی، که مهم‌ترین آن‌ها جین آدامز هال هاوس بود، مشارکت داشت. مطالعاتی در نظریهٔ منطقی (۱۹۰۳)، که به عنوان یکی از انتشارات مراسم دودهگی دانشگاه شیکاگو منتشر شد[1]، محتوی مقالاتی از دیویی و همکارانش بود، و ویلیام جیمز در هاروارد آن را نشانه‌ای از تولد مکتب جدیدی در فلسفه، «مکتب شیکاگو» (Chicago School)، دانست و از آن تمجید کرد. فلسفهٔ دیویی از ایدئالیسم مطلق هگلی به عمل‌گرایی تجربی تحول یافته بود و در این میان اصول روان‌شناسی جیمز (نیویورک، ۱۸۹۰) تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر تفکر وی به جا نهاده بود. همچنین، زیست‌شناسی تکاملی عمیقاً به فلسفهٔ دیویی شکل بخشید. عمل‌گرایی تجربی، که دیویی ترجیح می‌داد آن را «ابزارگرایی» (instrumentalism) بخواند، ریشهٔ شناخت را در عمل و تجارب غیرشناختی (noncognitive) می‌دانست. اگرچه دیویی آرمان هگلی یک کلّ مطلق از تجربه را رها کرد، و بر اساس زیست‌شناسانهٔ تجربه و لزوم آزمون تأکید ورزید، راهبرد هگلی فایق آمدن بر دوگانگی (dualism) از طریق کشف و شناسایی دیالکتیکی وحدت‌های اُرگانیک را حفظ کرد.

دیویی به دلیل اختلاف با مدیریت بر سر مدرسهٔ آزمایشگاهی، دانشگاه شیکاگو را ترک کرد و عضو هیئت علمی دانشگاه کلمبیا شد. او با عضویت وابستهٔ در کالج معلمان کلمبیا، کار خود را در زمینهٔ تعلیم و تربیت ادامه داد و به پیشگامی نهضت اصلاحات در تعلیم و تربیت رسید. وی هم رویکرد شکل‌گرا (فرمالیستی) و هم رویکرد رمانتیک به تعلیم و تربیت کودکان را رد کرد، چراکه این رویکردها منعکس‌کنندهٔ نظریه‌های روان‌شناختی اشتباه بودند. وی پیشنهاد نوسازی و تجدیدنظر کلّی در نظام آموزش و

پرورش را مطرح کرد. لازم بود علایق کودکان، که طبعاً کنجکاو و فعال توصیف شده بود، از طریق تجربه‌های آموزشی که خلاقیّت و استقلال را در آن‌ها پرورش می‌دهد جلب و با مراقبت و حمایت بارور شود.

برداشت دیویی از طبیعت بشر، که در نظریه‌های آموزشی وی اساسی بود، بر تربیت‌پذیری و شکل‌پذیری طبیعت بشر تأکید داشت. وی رشد را هدف آموزش و پرورش و نیز زندگی می‌دانست، رشدی که هرگز نباید به پایان برسد. شور دیویی برای اصلاحات آموزشی همان شوری بود که وی برای اصلاحات اجتماعی داشت.

[فهم] برداشت دیویی از تجربه در درک فلسفهٔ او اساسی است. این برداشت هم فعال است و هم منفعل، هم اجتماعی است و هم فردی، هم عینی است و هم ذهنی، پویاست و مستمر. متافیزیک دیویی بر توصیف ویژگی‌های کلّی هستی متمرکز است. در تجربهٔ اولیه، وی تضاد ثبات و بی‌ثباتی، تضاد بین [امر] عملی و آرمانی را دریافت؛ او همچنین پی به کیفیات، رخدادها و تاریخ‌ها برد. این ویژگی‌های کشف شده در تجربه، ویژگی‌های هستی، و لذا ویژگی‌های طبیعت‌اند. انسان‌ها معانی‌ای را خلق می‌کنند که در خدمت تثبیت جریان بی‌ثبات رخدادها به کار می‌آیند. اقتصادهای سیاسی، هنر، دین، علم و فلسفهٔ آن‌ها، اقداماتی بشری هستند در حمایت از ثبات معنادار. دیویی فلسفه را از متافیزیک متمایز ساخت. فلسفه حکمت است؛ و وظیفهٔ آن نقادی ارزش‌های فرهنگی است. متافیزیک، برخلاف آن، نوعی علم تجربی کلّی است؛ و وظیفهٔ آن به دست دادن ویژگی‌های کلّی هستی است تا به منزله نقشهٔ راهنما برای فلسفه به عنوان نقادی فرهنگی به خدمت گرفته شود.

علاقه دیویی به اصلاح تا خود فلسفه نیز گسترش یافت. وی بر آن بود که فلاسفهٔ سنتی، به هنگام واکنش نشان دادن به مسائل و مشکلات تمدنی که خاستگاه آن‌ها بود، از راه‌حل‌های عملی به قلمروهای تخیلّی یقین پرواز می‌کردند. لذا دیویی دعوت به بازسازی فلسفه کرد تا به مقابله با امری بپردازد که گمان می‌کرد بحران اصلی زمانه اوست ــ یعنی اختلاف بین ارزش‌ها و آرمان‌های موروثی با نیروهای جدیدی که علم و فن‌آوری برای کنترل طبیعت آزاد کرده بود ــ و این بحران را از طریق به کار بستن روش تحقیق، که در علوم طبیعی موفق از کار درآمده بود، در مسائل اجتماعی و اخلاقی، حل و فصل کند.

دیویی با پایبندی به دموکراسی و ارزش‌های آن در رویدادهای اجتماعی مهم

شرکت جست: وی رئیس کمیسیونی بود که در سال ۱۹۳۷ لئون تروتسکی را از اتهامات استالینیستی تبرئه کرد، و در ۱۹۴۱ به مدافعان برتراند راسل در برابر محروم ساختن وی از کرسی تدریسش در نیویورک پیوست. دیویی دعوت به اصلاحات در لیبرالیسم سنتی کرد. لازم بود که لیبرالیسم بر پایهٔ محوریت فردِ متکی به خود و حقوق وی برای آزادی عمل *(laissez faire)* بازسازی شود، چراکه صنعتی شدن و شهرنشینی جامعه به دلیل فن‌آوری‌های جدید، محیط اجتماعی جدیدی پدید آورده بود که گونه‌ای فرد متفاوت با گونهٔ قدیمی مرزنشینِ در دل طبیعت بکر[۲] می‌طلبید.

دیویی فاشیسم و کمونیسم را محکوم می‌کرد، چراکه آن‌ها دموکراسی را رها کرده و به خشونت توسل جسته بودند. وی روش تحقیق (enquiry) و روندهای دموکراتیک را تبلیغ می‌کرد.

تلاش‌های فلسفی دیویی به همهٔ حوزهای تجربهٔ بشری گسترش یافت. فلسفهٔ هنر وی آرمان وحدت اُرگانیک راکه او از اندیشهٔ هگلی برگرفته بود، بار دیگر اعاده کرد. فلسفهٔ مزبور همچنین بر برتری کیفیت محسوس بی‌واسطه نیز تأکید ورزید. چنین کیفیتی ممکن است در تجربهٔ من حادث شود؛ این کیفیت، تمام‌کننده (consummatory) است. ارزش‌های زیبایی‌شناختی کیفیاتی تمام‌کننده‌اند که نه فقط در حضور اشیای هنریِ انبار شده در موزه‌ها تجربه می‌شوند، بلکه به‌صورت روزمره در زندگی عادی با آن‌ها مواجه می‌شویم. موضع دیویی در فلسفهٔ دین طبیعت‌گرایی انسانی (humanistic naturalism) است. وی دین را، نه به شیوهٔ ویلیام جیمز، که آن را تجربه‌ای فردی می‌دانست، بلکه به مثابهٔ تلاش اجتماعی غیرفرقه گرایانه‌ای در راه تحقق آرمان‌ها تعبیر می‌کرد.

دیویی در سال‌های آخر عمر با تجربه‌گرایی منطقی (logical empiricism) همراه شد، هرچند که استقلال فکری خود را حفظ کرد. او هرگز از نظریهٔ طبیعت‌گرایانهٔ خود در مورد ارزش‌ها و نظریهٔ شناخت‌گرایانهٔ خود در مورد احکام ارزشی دست نکشید.

درنظر فیلسوفان و دانشمندان حرفه‌ای روش تحقیقِ دیویی مهم‌ترین کار اوست. این روش‌شناسی ابزارگرایانه یا عمل‌گرایانه جایگاه بارزی رادر تاریخ فلسفه برایش به ارمغان آورده است. تحقیق، روند حرکت از وضعیتی نامشخص که سد راه عمل می‌شود به سوی وضعیت مشخصی که عمل در آن جریان می‌یابد تعریف شده است. چهار مرحله برای تحقیق درنظر گرفته شده است: ۱) تعریف مسئله از راه مشاهده و تحلیل؛

۲) ساخت فرضیه‌ها با قدرت تخیّل و پندار برای تبیین و حل و فصل مسئله؛ ۳) تبیین معانیِ مفاهیم موجود در فرضیه‌ها از نظر فرمول‌های ریاضی، طرح تجربی و دیگر استنتاج‌های قیاسی؛ و ۴) آزمون عملی. این روش ابزارگرایانه است، نه فقط به این دلیل که ایده‌ها به صورت استعاری ابزارهای عمل تعبیر می‌شوند، بلکه همچنین ازآن‌روکه، همان‌طور که هر آزمایشگاه تجربی نشان می‌دهد، استفاده از ابزار و ابزارسازی تقریباً در هر مرحله از این روند صورت می‌گیرد.

باور دیویی به این که روش تحقیق، روش علمی، باید برای مسائل عملی به‌کار برده شود، پشتیبانی فلسفی برای ظهور و رواج علوم اجتماعی را به ارمغان آورد.

آندرو رِک

مآخذ: Edwards; DAB, Supplt 5, 1951-5; EAB.

پانوشت‌های مترجم

۱. دانشگاه شیکاگو در سال ۱۸۹۱ تأسیس شد.

۲. Pioneer in the wilderness. عنوانی که به خصوص تا اواسط و ربع آخر قرن نوزدهم میلادی به افراد و مهاجرانی اطلاق می‌شد که با برخورداری از امکانات و امتیازهایِ نه چندان مهمّی که دولت مرکزی ایالات متحده دراختیارشان می‌گذاشت ــ نظیر حق تملک زمین تقریباً به صورت رایگان در صورت آباد کردن آن، کمک مالی ناچیز و نیز حمایت نظامی ــ حاضر به کوچ و اسکان در سرزمین‌های غربی مناطق مسکونی ایالات متحده در آن زمان می‌شدند تا به تدریج سرزمین‌های بکر در مناطق غربی سواحل شرقی آمریکا آباد و قابل سکونت شود. به مرور زمان و با ایجاد پادگان‌های نظامی در مناطقی که به دست این «مرزنشینان» یا «پیشاهنگان» آباد و در حد مناطق روستایی بسیار پراکنده مسکونی شده بودند، این مناطق از دست قبایل سرخپوست که ساکنان و مدعیان اصلی مالکیتِ آن‌ها بودند، خارج شد. در واقع، سفیدپوستان مهاجر اروپایی قارهٔ آمریکای شمالی را سرتاسر و ساحل به ساحل ــ از سواحل اقیانوس اطلس در شرق تا سواحل اقیانوس آرام در غرب ــ مسکونی کردند و به تدریج و با مبارزات بسیار خونین از دست سرخپوست‌ها، یعنی ساکنان اصلی قارهٔ آمریکا، خارج ساختند.

راسل، برتراند آرتور ویلیام[1]

بریتانیایی. و: ۱۸ مه ۱۸۷۲، ترِلِک، ویلز. ف: ۲ فوریه ۱۹۷۰، پنرینديودراث، [ویلز]. رده: تجربه‌گرای منطقی (با قید احتیاط). علا: منطق ریاضی، مابعدالطبیعه، فلسفهٔ ذهن، سیاست، فلسفهٔ علم، تاریخ فلسفه، (مخالفت با) مذهب. **تحص:** کالج ترینیتی، کمبریج، ۱۸۹۰ ـ ۱۸۹۴. **تأثیر:** هیوم، پینو (Peano)، مور، و ویتگنشتاین. **منا:** عضو هیئت علمی کالج ترینیتی، کمبریج، ۱۸۹۵ ـ ۱۹۰۱ و ۱۹۴۴ ـ ۱۹۷۰؛ مدرس کالج ۱۹۱۰ ـ ۱۹۱۶؛ دانشگاه شیکاگو ۱۹۳۸ ـ ۱۹۳۹؛ دانشگاه کالیفرنیا در لس‌آنجلس ۱۹۳۹ ـ ۱۹۴۰؛ شمار زیادی مناصب تدریسی در مقام استاد میهمان.

آثار مهم

The McMaster University Edition of Russell's *Collected Papers* (London: Allen & Unwin, 1983-) will be the definitive edition.

(McMaster U.); See also Werner, M. (1981) *Bertrand Russell: A Bibliography of his Writings 1895-1976*; (1995) *A Bibliography of Bertrand Russell*; (1900) *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*; (1903) *The Principles of Mathematics*; (1905) 'On denoting', in *Mind* (reprinted in many collections); (1910) *Philosophical Essays*; (1910-13) (with A. N. Whitehead) *Principia Mathematica*; (1912) *The Problems of Philosophy*; (1913) *The Theory of Knowledge*; in *Collected Papers*, vol. VII, ed. E. R. Eames and K. Blackwell; (1914) *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*; (1918) *The Philosophy of Logical Atomism* (lectures), in *Monist*, 1918-19; (1919) *Introduction to Mathematical Philosophy*; (1921) *The Analysis of Mind*; (1927) *The Analysis of Matter*; (1940) *An Inquiry into Meaning and Truth*; (1945) *A History of Western Philosophy*; (1948) *Human Knowledge: Its Scope and Limits*; (1959) *My Philosophical Development*; (1967-9) *Autobiography*.

---

1. Russell, Bertrand Arthur William

راسل کار خود را، البته با بازنگری‌های ترمیمی، در رشد و تحول فلسفی من (۱۹۵۹) و در حدیث نفس (اتوبیوگرافی) خود (۱۹۶۷ ـ ۱۹۶۹)، خلاصه کرد. در ۱۸۹۵ او طرحی ریخت برای «نگارش مجموعه کتاب‌هایی در بارهٔ فلسفهٔ علوم از ریاضیات محض تا فیزیولوژی، و مجموعه دیگری از کتاب‌هایی در بارهٔ مسائل اجتماعی. من امیدوار بودم که این دو مجموعه در نهایت در ترکیب و تلفیق جامعی که در عین حال هم علمی و هم عملی باشد، با یکدیگر تلاقی کنند» (۱۹۶۷ ـ ۱۹۶۹، ج ۱، ص ۱۲۵). بخش نخست این طرح جامهٔ عمل پوشید، امّا آن ترکیب جامع نهایی به دست نیامد: غالب مفسران در این مورد توافق دارند که شکافی پرنشدنی بین نوشته‌های راسل در مورد فلسفه مابعدالطبیعی یا ریاضی از یک سو و آثار وی در بارهٔ اخلاق، تعلیم و تربیت، سیاست و جدلنامه (Polemic)هایش علیه دین از دیگرسو وجود دارد. منتقدان دانشگاهی متأخر برای این قسمت اخیر از بازده فکری وی (برای آگاهی از بحثی کامل در این مورد ر.ک. رایان ۱۹۸۸) ارزش بسیار کم‌تری قائل شده‌اند، هرچند که آن بخش از آثار وی که در بازار چاپ و نشر باقی مانده‌اند، شهادتی است بر تداوم محبوبیت عمومی وی.

زندگی فلسفی طولانی وی شامل چندین مرحله بود:

۱. تا سال ۱۸۹۸ وی ایدئالیستی هگلی بود (ر.ک. گریفین ۱۹۹۱)، دوره‌ای که وی آن را کلاً رد کرد.

۲. به گفته خودش سپس: «اواخر ۱۸۹۸ بود که مور و من هم علیه کانت و هم علیه هگل شورش کردیم. مور راهگشا بود امّا من هم از نزدیک جای پای او را تعقیب می‌کردم.» (۱۹۵۹، ص ۵۴). تا حدود ۱۹۱۱ وی به شدت درگیر فلسفه و مبانی ریاضیات بود و از شکل‌های متنوعی از مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسیِ شدیداً واقع‌گرا حمایت می‌کرد.

۳. در ۱۹۱۱ راسل **ویتگنشتاین** را ملاقات کرد، در آغاز در مقام معلم او و کمی بعد در مقام همکار. وی دوره‌ای از ذرّه گرایی (اتمیسم) را همراه با صورت‌هایی از هستی‌شناسی وحدت‌گرایانهٔ خنثی با علاقه فزاینده به زبان، گذراند.

۴. از حدود ۱۹۲۷ تا ۱۹۳۸ وقت زیادی را به دور از فلسفه در تعریف محدود آن، با سخنرانی و نگارش در بارهٔ طیف عظیمی از موضوعات مورد پسند عموم سپری کرد.

۵. در فاصله سال‌های ۱۹۳۸ تا حدود ۱۹۵۰ به کار فلسفی دانشگاهی بازگشت و آثاری در زمینهٔ فلسفهٔ علم پدید آورد.

۶. از ۱۹۵۰ تا هنگام مرگ در ۹۸ سالگی در سال ۱۹۷۰ بیش‌تر توان و نیروی وی صرف امور و مبارزاتِ به شدت فعالانه سیاسی شد.

راسل می‌گفت که علاقه خاص وی به فلسفه دو منشأ دارد:

> از یک سو من مشتاق کشف و دریافت این نکته بودم که آیا فلسفه هیچ‌گونه دفاعی، ولو به صورت مبهم، از هر چیزی که می‌توان آن را ایمان دینی خواند، فراهم می‌آورد یا نه و از دیگر سو می‌خواستم خودم را قانع کنم که می‌توان چیزی را شناخت، ولو فقط در ریاضیات محض.
> (۱۹۵۹، ص ۱۱)

خلاصه کردن دیدگاه‌های عمومی یا مداوم در کار وی ممکن نیست؛ امّا فرضیاتی وجود دارد که زیربنای کار وی از ۱۸۹۸ به بعد است:

۱. وی هرگز از موضع خودمحور (egocentric) دکارتی به‌عنوان نقطهٔ شروع پرس و جوی فلسفی دور نشد، و بنابراین، نمی‌توانست از شر مجموعه مسائل سنتی ملازم با قابلیت اتکا و اعتبار شناخت «ما» از «جهان بیرونی» خلاص شود. در این‌جا وی سر از بن‌بستی آشنا درآورد: «کل آنچه ما بدون استنتاج درک می‌کنیم، به دنیای شخصی و خصوصی ما تعلق دارد. از این لحاظ، من با برکلی موافقم. آن آسمان پر ستاره‌ای که ما در حسیّات بصری خود می‌شناسیم، درون ماست. آن آسمان پرستاره بیرونی که ما به آن ایمان داریم [امری] استنتاج شده است.» (همان، ص ۲۷).

۲. وی همواره اعتماد عقلانی خود را به آنچه دوست داشت تحت عنوان علم جمع‌بندی کند، حفظ می‌کرد و نتایج آن را داده‌هایی (data) برای فلسفه می‌دانست و ترجیح می‌داد نوشته‌های فلسفی خود را به زیور واژه‌ها و اصطلاحات علمی («تحلیل»، «اتمیسم»، «نهادهای ناتمام») بیاراید. این رجحان ممکن است واکنشی علیه نظریه‌ای باشد که متافیزیک را شاخه‌ای تسلی‌بخش از *belles lettres* (ادبیات) می‌دید، آنچه وی در اسلاف ایدئالیست خود به شدت مورد انتقاد قرار داده بود.

۳. مهم‌تر این‌که وی همواره بر آن بود که فلسفه، در قیاس با «علم»، می‌تواند و می‌باید نتایجی جوهری به دست دهد: نظریه‌هایی در بارهٔ این‌که چه چیزی وجود دارد، چه می‌توانیم بدانیم، و چگونه به شناختن [آنچه می‌توان شناخت] نایل می‌شویم. این فرض در کار او موجب پدید آمدن برخی مسائل بسیار جدی شد و نیز به آشکارترین صورت آن را هم از اندیشهٔ متقدم و هم از اندیشهٔ متأخر ویتگنشتاین جدا کرد. اگرچه

راسل در استفادهٔ اولیهٔ ویتگنشتاین از زبان تحلیلی با او همراه بود، اثری مانند **فلسفهٔ ذرّه‌گرایی منطقی** (۱۹۱۸؛ کاملاً برعکس رسالهٔ ویتگنشتاین) به شدت در بارهٔ ماهیت کار تحلیلی، اهداف آن و ماهیت نکته‌های موردنظر آن مبهم است. جایگاه «ذرّات (اتم‌های) منطقی» وی به کلّی نامعلوم است. تمامی طرح و پروژه به عنوان تحقیقی «علمی» در این‌که چه نوع چیزهاییَ وجود دارند، و ساز و کار شناخت ادراکی چگونه مقدر است که کار کند عرضه شده بود. با این همه، وی دریافت که در جایی قرار گرفته است که خودش عقیده داشت متعلق به قلمروهای فیزیک و روان‌شناسی تجربی است. راسل علاقه به ساختن بنایی بزرگ و با شکوه از نظریه فلسفی را در خود حفظ کرد، بنایی که به نوعی چگونگی ساز و کار ارتباط ادراک حسی (perception) را با آنچه می‌توان شناخت (یا بعضی اوقات، می‌توان گفت) تبیین کند. در این‌جا ریشه‌های وی در سنت‌های تجربه‌گرایی بریتانیایی مشهود است (ر.ک. پرس، ۱۹۶۷) که دستگاهی از منطق جدید بر روی آن‌ها قرار گرفته و با زبانی شبه علمی آذین شده‌اند.

کارهای فلسفی مهم راسل به صورتی نفی‌گرایانه و با رد کردن ایدئالیسمی که وی در آثار برادلی خوانده و از **مک تاگارت** شنیده بود، آغاز شد (ر.ک. هیلتون، ۱۹۹۰). تحقیق وی در بارهٔ لایب نیتس (۱۹۰۰) نمونه‌ای برای تحقیقات تحلیلی ـ تاریخی بعدی در شناسایی شماری اصول مهم در تفکر لایب نیتس و سپس تشخیص تعارضات درون‌ذاتی آن‌ها به دست داد. راسل (و مور) همین روند را علیه ایدئالیسم به کار گرفتند. در ایدئالیسم ادعا می‌شد که اصل مهم «اصل جزمی نسبت‌های درونی» است: همهٔ افراد ضرورتاً با یکدیگر مربوط‌اند و کلّ واحدی را تشکیل می‌دهند. راسل در تأیید وجود افراد به راستی مستقل و حقیقت تام و تمام احکام جزئی و خاص استدلال کرد (ر.ک. **مقالات فلسفی**، ۱۹۱۰). جهش وی از ایدئالیسم به جهانی از امور واقع مجزا مسائلی را در باره جایگاه هستی‌شناختی آن امور واقع و روابط بین سوژه حکم‌دهنده، حکم و موضوع حکم مطرح کرد (برای آگاهی از بحثی روشن در این‌باره ر.ک. اف. پی. **رَمزی**، مقالهٔ «امور واقع و گزاره‌ها» (Facts and propositions) در نشریهٔ *Aristotelian Society Supplementary Volume*، ۱۹۲۷). صرفنظر از مشکلات وی، کثرت‌گرایی (pluralism) برای او پیش‌فرض ضروری «تحلیل» بود (ر.ک. **فلسفهٔ ذرّه‌گرایی منطقی**، ۱۹۱۸، فصل اول).

فرضیه‌پردازی‌های هستی‌شناسانهٔ راسل هرگز به‌صورت روشن و قطعی در نیامد.

در زمان نگارش تحلیل ذهن (۱۹۲۱) وی به این نظر رسیده بود:

> به‌نظر من، جوهره‌ای که جهان تجربهٔ ما از آن تشکیل شده است، نه ذهن است نه ماده، بلکه چیزی است ابتدایی‌تر از هر دو آن‌ها. هم ذهن و هم ماده به نظر می‌رسد که مرکب باشند، و چیزی که آن‌ها از آن ترکیب یافته‌اند، به تعبیری بین آن دو، به تعبیری فراتر از هر دو آن‌ها، همچون نیا و سلف مشترکی است. (ص ۱۱).

هم فیزیک و هم روان‌شناسی بر «جوهره‌ای خنثی» (neutral stuff) بنا شده‌اند (ص ۲۸۷). خود ذهن با نگرشی هیومی، «مجموعه‌ای از رخدادها که با زنجیره‌های خاطره به یکدیگر متصل‌اند» (ص ۲۷)، به مثابهٔ نسخهٔ امروزی شده برداشت هیوم [از ذهن] یعنی مجموعه *(congeries)* تصورات، تعبیر شده است.

نوشتار راسل در سال ۱۹۰۵ با نام «در بارهٔ دلالت معنایی» (On denoting) اساس بسیاری از فلسفه‌پردازی‌های قرن بیستم در بارهٔ زبان بود (اف. پی. رمزی آن را «الگویی برای فلسفه» خواند). مسئلهٔ بارز در آن، «معنای» عباراتی مانند «عامل مشترک ۶ و ۹» (یا مشکل‌آفرین‌تر از آن، «عدد صحیح (integer) بین ۲ و ۳») یا «پادشاه فرانسه» بود. این مسئله با فرض راسل مبنی بر این‌که معانی واژه‌ها چیزی است که آن‌ها نمایندهٔ آن هستند (به پیروی از یک الگوی نام‌گذاری)، بر وی تحمیل شد. چنین «توصیفات معینی» به سادگی معنادار بودند حال آن‌که، در برخی موارد، آن‌ها نمایندهٔ هیچ چیز نبودند. راسل نوشت که نکتهٔ اساسی نظریهٔ وی این بود که:

> هر چند ممکن است «کوه طلا» از نظر دستوری فاعل گزاره‌ای معنادار باشد، چنین گزاره‌ای زمانی که به درستی تحلیل شود، دیگر دارای چنین فاعلی نیست. گزارهٔ «کوه طلا وجود ندارد» تبدیل می‌شود به «'تابع گزاره‌ایِ x از جنس طلا و یک کوه است' در مورد تمام ارزش‌های x کاذب است» (۱۹۵۹، ص ۸۴).

وجود برحسبِ صدق درک می‌شود: «'نویسندهٔ کتابِ *Waverley* وجود دارد' بدین معناست که 'یک ارزشِ c وجود دارد که برای آن تابع گزاره‌ایِ «x کتابِ *Waverley* را تألیف کرد» همیشه هم‌ارز است با «x، c است» صدق می‌کند.'» (ص ۸۵).

مقالهٔ «در بارهٔ دلالت معنایی» نشان داد که چگونه صورتی منطقی ممکن است با صور آشکار زبان عمومی تفاوت داشته باشد. امّا راسل بعدها ادعا کرد که تازه در سال ۱۹۱۸ بود که وی نخستین‌بار به تعریف «معنا» و رابطه زبان با امر واقع (fact) علاقه‌مند شد. «تا آن زمان من زبان را چیزی «شفاف» (transparent) می‌دیدم و هرگز آنچه را که رابطهٔ زبان را با جهانِ غیرِ زبانی برقرار می‌سازد، بررسی نکرده بودم» (۱۹۵۹، ص ۱۴۵). هرچند که وی در دورهٔ نهایی زندگی کاری خود، بعد از ۱۹۵۰، مایل بود کارهای قدیمی‌ترش در بارهٔ زبان را بی‌اهمیت جلوه دهد (شاید در نتیجهٔ تحقیرش در باره چیزی که وی آن را فلسفهٔ مبتذل «زبان‌شناختی» می‌شمرد)، برخی از آن آثار بسیار از زمان خود پیش‌تر بود. برای نمونه، قطعه‌ای در نوشته‌ای متعلق به سال ۱۹۲۱ هست که امکان داشت اثر ویتگنشتاین در بیست سال بعد باشد:

فهم کلمات دانستن تعاریف لغوی آن‌ها در فرهنگ لغات یا توانایی مشخص کردن چیزهایی که آن کلمات با آن‌ها متناظر و مناسب‌اند نیست. فهم زبان بیش‌تر شبیه فهم بازی کریکت است: موضوع عادات است که خود آدمی آن‌ها را کسب کرده و به درستی [وجود] آن‌ها را در دیگران نیز فرض می‌کند. گفتن این‌که کلمه‌ای حاوی معنایی است، این را نمی‌رساند که آن‌ها که آن کلمه را به درستی مورد استفاده قرار می‌دهند هرگز به معنای آن اندیشیده‌اند: ابتدا استفاده از کلمه پیش می‌آید، و معنا را باید با مشاهده و تحلیل، ذره ذره از آن استخراج کرد. گذشته از این، معنای کلمه به‌طور مطلق قطعی و مشخص نیست: همیشه کم و بیش مقداری ابهام وجود دارد.

(تحلیل ذهن، ۱۹۲۱، صص ۱۹۷ ـ ۱۹۸)

... و باز با شدت و قدرتی بیش‌تر: «من به سهم خودم، براین باورم که، بعضاً با بررسی نحو، می‌توانیم به شناخت و دانشی قابل توجه در مورد ساختار جهان برسیم» (آخرین کلمات کتاب تحقیقی در بارهٔ معنا و حقیقت، ۱۹۴۰).

شهرت راسل بیش از همه در زمینهٔ منطق و فلسفهٔ ریاضی تزلزل‌ناپذیر است. جستجوی اولیهٔ وی در پی یافتن اساسی محکم برای یقین در صدق ریاضی وی را به این نظر رهنمون شد که چنین پایه و اساسی ریشه در منطق دارد. منطق‌گرایی *(logicism)* وی مستقل از کار متقدم **فرگه** به وجود آمد و تحول یافت، و در شیوه کتابت و دستگاه

نشانه‌هایی که او از جیوزپه پیانو (Giuseppe Peano) در ۱۹۰۰ آموخت، بیان شد. **اصول ریاضیات** *(Principles of Mathematics)* (۱۹۰۳) و سه جلد **مبانی ریاضیات** *(Principia Mathematica)* (۱۹۱۰ ـ ۱۹۱۳) تألیف شده به همراه اِی. اِن. **وایتهد** به صورت گنجینه‌ای از استدلال موشکافانه منطقی از او باقی مانده است: شالودهٔ منطق نظام‌مند جدید (ر.ک. کیلمیستر ۱۹۸۴). امّا شکاف‌های برنامه راسل از ۱۹۰۱ به بعد نمایان شدند و به قول خودش بر «ماه عسل منطقی» وی نقطهٔ پایان گذاشتند (۱۹۵۹، ص ۷۵). تعبیر وی از اعداد ـ طبقاتِ طبقات ـ با این ناسازه (پارادوکس) متزلزل شد: طبقه‌ای را درنظر بگیرید که عضوی از خودش نباشد ـ آیا آن طبقه عضوی از خودش است؟ ـ اگر هست، پس نیست ـ اگر نیست، پس هست. نظریه‌پردازی مورد نیاز برای پرهیز از این ناسازه به قیمت سال‌ها اندیشه‌ورزی راسل تمام شد و به ایجاد بخش‌های مهمی از دم و دستگاه فنی **مبانی ریاضیات** انجامید. بعدها، پس از سال ۱۹۱۱، بحث‌های راسل با **ویتگنشتاین** وی را متقاعد کرد که طرح منطق‌گرایانه (logicist) در اصل خطاست. وی این نظرِ رساله را پذیرفت که احکام ریاضی نه حقایقی در بارهٔ حوزه‌ای از موجودیت‌های منطقی ـ ریاضی، بلکه همان‌گویی‌هایی توخالی هستند.

راسل در ۱۹۳۸، در ۶۶ سالگی و موقتاً خسته از دو دهه جدل‌های سیاسی، به تدریس دانشگاهی فلسفه بازگشت. نتایج این بازگشت ـ **تحقیقی در بارهٔ معنا و حقیقت** (۱۹۴۰) و **شناخت بشری** (۱۹۴۸) ـ حاوی کارهای ارزشمندی در زمینه روش علمی بود. وی به این نظر رسید که استنتاج استقرایی (inductive inference) برای «علم» کافی نیست، و به سمت موضعی حرکت کرد که به صورتی تعجب‌برانگیز کانتی بود، موضعی مبنی بر این که برخی از «اصول استنتاج» باید مسلم گرفته شوند: «و این اصول استنتاج هرچه باشند، به یقین ممکن نیست به‌طور منطقی از واقعیت‌های تجربه به صورت قیاسی منتج شده باشند. بنابراین، یا ما چیزی را مستقل از تجربه می‌دانیم یا این که علم خزعبلات است» (۱۹۴۸، ص ۵۲۴). وی این کتاب را با شرح تجربه گرایی ریشه‌دار و عمیق خود در کلی‌ترین و اجمالی‌ترین واژه‌ها به پایان می‌برد:

> چنین نارسایی‌هایی که به نظر می‌رسد ما در تجربه گرایی یافته‌ایم، با پیروی دقیق از نظریه‌ای کشف شده‌اند که انگیزه بخش فلسفهٔ تجربه گرا بوده است: این‌که سرتاسر دانش بشری نامسلم، غیردقیق، و جزئی است. ما برای این نظریه هیچ محدودیتی پیدا نکرده‌ایم.
>
> (همان، کلمات پایانی)

در این‌جا چیزی در مورد آثار راسل در بارهٔ اخلاق، سیاست و دین نگفته‌ایم. این آثار فراوان، مؤثر، شیوا و سرشار از نکته‌سنجی و شوخ‌طبعی است، ولی خود او به ندرت آن‌ها را آثاری اصیل و بدیع می‌انگاشت. او هرگز از آن آزادیخواهیِ رادیکال و اشراف‌منشانهٔ ویکتوریایی که از والدینش به ارث برده بود، جدا نشد. تلقی‌اش نسبت به دین اساساً تلقی خردگرایان قرن هیجدهم بود.

گوشه‌ای جالب از تنش‌های بین علایق فراوان راسل در علاقه‌اش نسبت به اسپینوزا (ر.ک. بِلَکول ۱۹۸۵) و جریانی اسپینوزایی که در بسیاری از اوقات در نوشته‌هایش نمایان می‌شود، دیده می‌شود (چشمگیرتر از همه، در پایان مسائل فلسفه، ۱۹۱۲). قطعاتی در بارهٔ اسپینوزا از آن دست که در زیر می‌آید، باید حاوی عنصری از خودنگاریِ (self-portraiture) معطوف به آینده باشند: «عشق به بشریت پس‌زمینه همهٔ اندیشه‌های اوست، و باعث اجتناب از برودتی [در آثار وی] می‌شود که در غیر این‌صورت عقل‌گرایی وی ممکن بود به وجود آورد. از طریق وحدت عشق به حقیقت و عشق به بشریت، آمیخته با فقدان کامل خودخواهی بود که وی به نجابت و شرافتی، هم در زندگی و هم در اندیشه‌پردازی، دست یافت، که نه اسلافش و نه اخلافش در قلمرو فلسفه نتوانسته‌اند بدان برسند» (بررسی ترجمهٔ هِیل وایت (Hale White) و استیرلینگ (Stirling) از اخلاق *(Ethics)* اسپینوزا، در نشریهٔ *The Nation*، ۱۲ نوامبر ۱۹۱۰، و در مجموعه نوشته‌ها *(Collected Papers)*، جلد ۶، ص ۲۵۴). تلاش‌های مکرر راسل برای فرضیه‌پردازی نظام‌مند فلسفی بیش‌تر به دلیل درخشندگی نگارش او و فضایل استعدادهای منطقی وی جالب توجه باقی مانده‌اند تا به دلیل خلق مجموعه واحدِ مثبت قاطعی از نظریاتی که بتوان آن‌ها را با عنوان فلسفهٔ راسل جمع‌بندی کرد (در واقع، چنین می‌نماید که وی تقریباً در اوایل زندگی کاری‌اش بود که دریافت تقدیر وی آن است که آن‌قدر به کرّات افکار خود را تغییر دهد که رسیدن به ترکیب جامعی از آن‌ها نامحتمل باشد.)

راسل هنوز، همان‌طور که شاید خودش آرزو می‌کرد، پرخواننده‌ترین فیلسوف در سنت فلسفهٔ تحلیلی است: «اصل فلسفه با موضوعات مورد توجه و علاقهٔ عموم مردمان فرهیخته سر و کار دارد، و اگر تنها معدودی از [فلاسفهٔ] حرفه‌ای بتوانند آنچه را که [فلسفه] می‌گوید درک کنند، بسی از ارزش خود را از دست می‌دهد» (۱۹۴۸، ص ۵). محبوبیت عمومی وی پیامدی مهم داشته است: نوشته‌های وی شاید بیش از آثار هر

کس دیگری در قرن بیستم مردم را به فلسفه علاقه‌مند کرده باشد، و این امری خُرد و ناچیز نیست. خود او در قضاوت کار خود به آن‌جا رسید که فعالیت و مبارزهٔ سیاسی‌اش علیه سلاح‌های اتمی را ارزشمندتر از فلسفه‌پردازی نظری شمرد. در این مورد هرگونه که فکر کنیم، نمونه‌ای که وی در زمینه نقش روشنفکر در امور عملی به جای گذاشت، بسیار تأثیرگذار بوده است (در این‌جا وی به نوام چامسکی شباهت پیدا می‌کند که در سال ۱۹۷۰ سخنرانی‌های یادبود راسل را در کمبریج ایراد کرد).

اصول ریاضیات، که در آخرین روز قرن نوزدهم به پایان رسید و با سرعت بسیار و با شور و هیجان ناشی از کشف فکری نگاشته شد، باید به صورت یادمانی برای استعدادهای منطقی عظیم راسل باقی بماند. حرمت جایگاه وی، همراه با فِرگه، در مقام بنیانگذار و سازندهٔ منطق جدید، همواره باید پاس داشته شود.

تأثیر و نفوذ وی در مقام فیلسوف کم‌تر واضح است. نمونه‌های مختلفی از تجربه‌گرایی منطقی شبیه به مواضع مختلف راسل تا مدتی پس از آنکه تأثیر و نفوذ ویتگنشتاین آن‌ها را در بریتانیا در محاق فراموشی افکند، در فلسفهٔ دانشگاهی ایالات متحدهٔ آمریکا شایع و پرطرفدار باقی ماندند. رویکرد تحلیلی و شبه علمی راسل در حکم سبک و سیاق غالب در فلسفه به‌جا مانده است (امّا متأسفانه بی‌بهره از فصاحت و نکته‌سنجی و باریک‌بینی او).

در بارهٔ رابطهٔ راسل با ویتگنشتاین مجادلهٔ فراوان شده است. از ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۳ مسائل راسل به مسائل ویتگنشتاین تبدیل شد. به گسترهٔ سخاوت فکری وی نسبت به ویتگنشتاین بسیار اندک اذعان شده و این امر، آن‌گونه که شایسته است، شناخته نشده است.

ریچارد میسون

راولز، جان[1]

آمریکایی. و: ۲۱ فوریه ۱۹۲۱، بالتیمور. رده: نظریه‌پرداز قرارداد اجتماعی. **علا**: فلسفهٔ اخلاق و سیاست؛ تحلیل فلسفی. **تحص**: دانشگاه پرینستون. **تأثیر**: نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی نظیر روسو و هابز. **منا**: استادیار دانشگاه کرنل؛ استاد کرسی جان کاولز (John Cowles) در فلسفه، هاروارد، از ۱۹۷۶.

آثار مهم

(1958) 'Justice as fairness', *Philosophical Review,* 67: 164; (1971) *A Theory of Justice*; (1993) *Political Liberalism*.

راولز در کتاب خود، نظریه‌ای در بارهٔ عدالت، (۱۹۷۱) دلمشغول کشف اصولی است که باید در هر جامعه‌ای که خواهان عدل است، وجود داشته باشد. برای دستیابی به این اصول وی از تمهید فرضیِ قرار دادن عاملان (actors) در پس حجاب جهل استفاده می‌کند. هیچ عاملی در این وضعیت فرضی، در باره جایگاه خود در جامعه، طبقه یا مقام اجتماعی خود، تمایلات روان‌شناختی، هوشمندی و توانایی‌های خود، جزئیات برنامهٔ عاقلانهٔ زندگی خویش، وضعیت اقتصادی و سیاسی جامعه، سطح دستاوردهای فرهنگی جامعه و نسلی که وی به آن تعلق دارد، هیچ‌گونه شناختی ندارد (ص ۱۳۷). به عقیدهٔ راولز، محروم کردن عاملان از چنین اطلاعاتی به آنان امکان می‌دهد که به اصولی برسند که مطلقاً براساس شرایط خاص عاملان ارزیابی نشده است. با این حال، این عاملان در وضعیت اصلی و اولیهٔ خود، امور سیاسی، اصول نظریهٔ اقتصادی، اساس سازمان اجتماعی و قوانین روان‌شناسی انسانی را درک می‌کنند (صص ۱۳۷ ـ ۱۳۸). همچنین، این‌طور فرض شده است که آن‌ها با درک منافع عقلانی خود عمل می‌کنند و

---

1. Rawls, John

قابلیت درک عدالت (یعنی عمل کردن طبق اصول مورد توافق) را در خود دارند (صص ۱۴۰ ـ ۱۴۵).

بنابر نظر راولز، افرادی که در وضعیت اصلی و اولیهٔ خود قرار گرفته‌اند به دو اصل زیر می‌رسند؛ اصل اول: هر فردی باید حقّی یکسان [با حق دیگر افراد جامعه] نسبت به گسترده‌ترین نظام جامع از آزادی‌های برابر، که با نظامی مشابه از آزادی برای همه سازگار است، داشته باشد. اصل دوم: نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای ترتیب داده شوند که: ۱) بیش‌ترین منفعت را برای محروم‌ترین [افراد و طبقات] داشته و با اصل استثناهای عادلانه منطبق باشند؛ و ۲) متعلق به مناصب و مقام‌هایی باشند که دسترسی به آن‌ها برای همهٔ افراد جامعه در شرایط برابری منصفانه موقعیت‌ها ممکن باشد (ص ۳۰۲).

بنابر عقیدهٔ راولز آزادی، اصل نخست، باید اولویتی «لغوی» (lexical) داشته باشد، به گونه‌ای که نخست باید اصل اول برآورده شود و پس از آن نوبت به بررسی اصل دوم برسد. (ر.ک. هارت ۱۹۷۲ ـ ۱۹۷۳، ص ۵۳۴ برای آگاهی از روایتی انتقادی، و بَری ۱۹۷۳).

اگرچه راولز در تأکید بر اهمیت آزادی محق است نمی‌توان از طرح مسائل دیگری چون آنچه در زیر می‌آید اجتناب کرد. آیا وضعیت اصلی و اولیه همیشه دو اصل راولزی را به همراه دارد؟ آیا ممکن نیست که آن وضعیت، برای نمونه تعلیم و تربیت را به عنوان اصلی اساسی مطرح سازد؟ آیا عاملان، که نسبت به تحولات اقتصادی و سیاسی جامعهٔ خود جاهل‌اند، اطلاعات کافی برای رسیدن به آن دو اصل دارند؟ یا عاملان نسبت به این دو اصل به توافق می‌رسند به این دلیل که اتفاقاً خودشان درست در شرایط همان دو اصل قرار دارند؟

ایندیرا ماهالینگام کر

ماخذ: DAS

رایل، گیلبرت[1]

بریتانیایی. **و:** ۱۹ اوت ۱۹۰۰، برایتون، انگلیس. **ف:** ۱۵ اکتبر ۱۹۷۶، یورکشایر (به هنگام گذراندن تعطیلات درگذشت). رده: فیلسوف تحلیلی. **علا:** معرفت‌شناسی؛ فلسفهٔ ذهن؛ نظریهٔ معنا؛ افلاطون. **تحص:** کالج کویین، آکسفورد. **منا:** در آکسفورد تدریس کرد؛ در گارد ولز خدمت نظامی انجام داد؛ استاد کرسی وینفلت (Waynflete) در فلسفهٔ مابعدالطبیعی، ۱۹۴۵؛ سردبیر نشریهٔ *Mind*، ۱۹۴۷.

آثار مهم

(1931-2) 'Systematically misleading expressions', *Proceedings of the Aristotelian Society* 32; (1933) *John Locke on the Human Understanding*; (1945) *Philosophical Arguments*; (1949) *The Concept of Mind*; (1954) *Dilemmas*; (1962) *A Rational Animal*; (1966) *Plato's Progress*; (1971) *Collected Papers*, 2 vols (vol. 1: Critical Essays; vol. 2: *Collected Essays, 1929-68)*; (1979) *On Thinking* ed. K. Kolenda; (1993) *Aspects of Mind*, ed. Rene Meyer.

اولین علائق فلسفی رایل بر مسائلی در بارهٔ روش فلسفی متمرکز بود: خصوصیت انواع سؤالاتی که فلاسفه مطرح می‌کنند چیست، و چگونه می‌توان این سؤالات را به‌گونه‌ای قانع‌کننده پاسخ گفت؟ این دلمشغولی‌ها در ابتدا وی را به مطالعهٔ آثار فلاسفهٔ اخیر و معاصر آلمانی مانند **ماینونگ**، برنتانو، بولزانو (Bolzano)، **هوسرل** و **هایدگر** هدایت کرد، و رایل در آثار منتشر شدهٔ اولیهٔ خود به این نویسندگان پرداخته است. امّا با نوشتار وی در سال ۱۹۳۲ با نام، «عبارات گمراه‌کننده به‌طور سیستماتیک»، پاسخی متمایز به این سؤالات به سبک رایل ظهور کرد. در این نوشتار استدلال شده است که معماهای فلسفی از غفلت در مورد این نکته نشئت می‌گیرند که برخی عبارات، اغلب در زبان متداول و معمول، «دارای چنان شکل نحوی‌ای هستند که برای امر واقع ثبت

1. Ryle, Gilbert

شدهٔ [موردنظر در آن عبارت] نـامناسبند»، و لذا کـار فـیلسوف، «ردیـابی و شـناسایی سرچشمه‌های برداشت‌های اشتباه مکرر و نظریه‌های بیهوده و عبث در اصطلاحات زبان‌شناسانه *(linguistic idioms)* است». برای مثال، درست همان‌طور که جملهٔ «آقـای بالدوین دولتمرد است» فاعلی را برمی‌گزیند و می‌گوید که این فاعل صفتی دارد، دستور زبان می‌گوید که جملهٔ «آقای پیک‌ویک شخصیتی تخیّلی است» نیز بـه‌طریقی مشـابه فاعلی را برمی‌گزیند و می‌گوید که آن فاعل صفتی دارد. امّا رایل استدلال می‌کند که این تلقینی اشتباه است. از این مقاله به‌طور مشخص چنین برمی‌آید که رایل می‌اندیشد آن‌ها که با عبارات گمراه‌کننده به‌طور سیستماتیک، گمراه می‌شوند، استفاده‌کنندگان معمولی بدون تأملِ این عبارات نیستند، بلکه برعکس کسانی هستند (مانند فلاسفه) که در بارهٔ آن‌ها نظریه‌پردازی می‌کنند و از آنجاست که به فرض موجودیت‌های غریبی (همچون آقای پیک‌ویک یا فلسفی‌تر از آن، صور افلاطونی، گزاره‌ها، کلیّات و غیره) می‌پردازند. آنچه در این مقاله کم‌تر مشخص است، این است که چه چیز عبارتی را غیرگمراه‌کننده یا «مناسب» با امور واقعی می‌سازد که آن عبارت ثبت می‌کند.

این برداشت از فلسفه در معروف‌ترین اثر رایل، مفهوم ذهن (۱۹۴۹) دامنه‌ای گسترده‌تر و کاربردی مفصل یافته است. این کتاب تهاجمی مفصل علیه ثنویت دکارتی است که رایل به استهزا آن را «آیین رسمی»، یا اصل جزمی روح در ماشین می‌خواند. وی چنین استدلال می‌کند که فیلسوف دکارتی در مورد رشته‌ای از «اشتباهات مقوله‌ای» مقصر است ــ به عبارت دیگر وی با عباراتی که به صورت سیستماتیک گمراه‌کننده‌اند، گمراه شده است. این‌که یک مقوله دقیقاً چیست، هرگز روشن نشده است، امّا به تقریب طیفی از مواردی است که چیزهایی از یک نوع را بتوان در مورد آن‌ها به‌صورتی معنادار ادعا کرد. لذا، در تیم کریکت توپ‌انداز و چوب‌زن هر دو به یک مقوله تعلق دارند چون هر دو عضو تیم هستند امّا روحیهٔ تیمی به مقولهٔ دیگری متعلق است، چرا که نمی‌توان آن را عضو اثیری و دیگری از تیم تلقی کرد، بلکه [روحیهٔ تیمی] مجموعه‌ای از روابط بین اعضای تیم است، و روابط بین موجودات خود، موجودات دیگری از همان نوع نیستند. و نیز دو شهروند که مالیّات می‌پردازند به یک مقوله تعلق دارند، امّا مالیات‌دهندهٔ متوسط (average tax-payer) متعلق به مقولهٔ دیگری است. رایل چنین استدلال می‌کند که پیروان دکارت از توجه به این نکته بازمانده‌اند که مفاهیم ذهنی و مادی ما به مقولات متفاوتی تعلق دارند. پیروان دکارت، با درک این‌که صحبت در بارهٔ

ذهن صحبت در بارهٔ وجودی مادی نیست، نتیجه گیری می‌کنند که [پس صحبت در بارهٔ ذهن] باید صحبت در بارهٔ وجودی غیرمادی باشد، و از عهدهٔ درک این نکته برنمی‌آیند که این صحبت در بارهٔ هیچ وجودی از هیچ نوعی نیست. علاوه بر، و شاید در نتیجهٔ، ارتکاب این اشتباه مقوله‌ای فراگیر، [متفکران] ثنوی‌گرا آن‌گاه به خطاهای فرعی از نوع مشابهی دچار می‌شوند، مثلاً خلط رویدادها یا وقایع از یک سو با طبایع، تمایلات و قابلیت‌ها از سوی دیگر.

نظریهٔ مثبت رایل، که صحبت ذهن‌گرایانه را به آنچه که وی مقوله صحیح می‌شمارد منسوب می‌کند، سخن گفتن در بارهٔ ذهن را به مثابه صحبت در باره نحوهٔ رفتارمان تلقی می‌کند. وی به ما می‌گوید: «در توصیف طرز کار ذهنِ شخص، ما به توصیف مجموعه‌ای از عملیات نامعلوم و سایه‌وار نمی‌پردازیم. ما راه‌هایی را وصف می‌کنیم که از طریق آن‌ها بخش‌هایی از رفتار آن شخص ترتیب و سامان می‌یابند.» بنابراین، وقتی می‌گوییم که کسی متفکرانه مشغول نقاشی بود، این سخن ما به معنی گفتن این است که او چگونه نقاشی می‌کرد، نه گفتن این‌که نقاشی کردن وی همراه با روند نامشهود دیگری به نام فکر کردن بود. احکامی از این‌دست و احکامی دیگر با محتوای مشابه، تلقی کردن رایل را به منزله یک رفتارشناس منطقی توجیه و پشتیبانی می‌کند. امّا روایت رایل از مفاهیم خاص ذهنی اغلب به پای آنچه به صورت برنامه‌ای بیان می‌کند، نمی‌رسد. مثلاً به هنگام سخن گفتن از عواطف و حسیّات، وی سعی نمی‌کند نشان دهد که در توصیف شخصی که احساس درد شدید می‌کند، ما «نحوه‌هایی را وصف می‌کنیم که از طریق آن‌ها بخش‌هایی از رفتار آن شخص ترتیب و سامان می‌یابد.» در عوض، وی استدلال می‌کند که آدمی ممکن است در باره احساسات و حسیّاتش مرتکب اشتباه شود زیرا توصیف آن‌ها اغلب فرضیه‌ای را در بارهٔ آنچه موجد آن‌ها شده است درخود دارد (برای مثال، لرزشی از سر بی‌قراری، کششی ناشی از همدردی) و این فرضیه ممکن است اشتباه باشد. این امر شاید صحت داشته باشد، امّا برنامهٔ رسمی رفتارگرایانه را بنا نمی‌نهد. مسائل مربوط به ماهیت ذهن و وسوسه مکرر اندیشیدن به زندگی ذهنیمان به مثابهٔ مجموعه‌ای از عملیاتی که در یک صحنهٔ نمایش «درونی» و خصوصی انجام می‌شوند، همچنان ذهن رایل را در نوشته‌های متأخرش نیز به خود مشغول داشت و برخی از تأملات بعدی وی را می‌توان در جلد دوم مجموعهٔ نوشتارهای وی (۱۹۷۱) و در دو مجموعه از مطالب منتشر شده پس از مرگ وی، یعنی در بارهٔ تفکر (۱۹۷۹) و جنبه‌های ذهن (۱۹۹۳) مشاهده کرد.

تنها در زمینهٔ ذهن نبود که رایل از برداشت خود در مورد روش‌شناسی فلسفی بهره‌برداری کرد. وی در **قیاس‌های دو وجهی** *(Dilemmas)* (۱۹۵۴) در پی نشان دادن آن بود که دیگر معماهای فلسفی (در بارهٔ تقدیرگرایی (fatalism)، مفهوم بی‌نهایت، تضاد بین فهم عام و علم، و غیره) از درک نادرست چگونگی عملکرد زبان برمی‌خیزند، و می‌توان آن‌ها را با درک منطق صحیح مفاهیم [مورد استفاده در زبان] روزمره حل کرد. بخشی از علاقهٔ وی به افلاطون (که در تعدادی از مقالات جلد اول **مجموعهٔ نوشتارها** و **در پیشرفت افلاطون**، ۱۹۶۶ متجلی است) از توانایی وی در تفسیر عقاید افلاطون به‌گونه‌ای که گویی وی نیز با همان نوع تحلیل منطقی ـ زبانی درگیر بوده که خود رایل بدان علاقه داشت ناشی می‌شود. رایل، بدون آن‌که به هیچ وجه مکتبی از «پیروان رایل» را بنیاد نهد، فیلسوفی بسیار تأثیرگذار بود. وی، همراه با ویتگنشتاین و اوستین، هرچند به طریقی بسیار متفاوت با طریق هر یک از آن‌ها، باعث و بانی روش زبانی فلسفه‌پردازی بود که بر دهه‌های میانی قرن سلطه داشت و با عنوان فلسفهٔ زبانی (linguistic philosophy) شناخته می‌شد. هرچند که اینک تعداد معدودی از فلاسفه رفتارگرایی مفهوم ذهن را تأیید می‌کنند، تأکید آن کتاب بر ارتباط‌های پیشینی بین ذهن و رفتار هنوز به‌طور گسترده‌ای مقبول است ــ برای مثال، درنظر عملکردگرایان. حتی فلاسفه‌ای مانند دی. ام آرمسترانگ (D. M. Armstrong) و دی. سی. دِنِت (D. C. Dennett) که خود را از زمرهٔ منتقدان رایل می‌شمارند، نفوذ و تأثیر تفکر رایل را بر خود تصدیق می‌کنند. اگر نوشته‌های رایل اینک فرآورده‌های دورانی قدیمی‌تر به نظر می‌رسند، بدان علت است که درس‌های چشمگیر آن‌ها به‌طور کامل در اندیشهٔ معاصر جذب شده است.

نیکلاس اِوریت

مآخذ: Edwards; DNB; Turner; WW.

رمزی، فرانک پلامپتون[1]

بریتانیایی. و: ۲۲ فوریه ۱۹۰۳، کمبریج، انگلیس. ف: ۱۹ ژانویهٔ ۱۹۳۰، کمبریج. رده: فیلسوف ریاضیات؛ منطق‌دان. تحص: در ۱۹۲۳ در رشتهٔ ریاضیات از کالج ترینیتی در کمبریج فارغ‌التحصیل شد؛ ۱۹۲۴ ـ ۱۹۲۶ دریافت بورس تحصیلی در کالج کینگز، کمبریج. تأثیر: ویتگنشتاین، راسل و کینز (Keynes). منا: ۱۹۲۶ ـ ۱۹۳۰، مدرس دانشگاه در ریاضیات، دانشگاه کمبریج.

آثار مهم

(1931) *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, ed. Richard B. Braithwaite; (1978) *Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics*, ed. D. H. Mellor; (1991) *Frank Plumpton Ramsey on Truth*, ed. N. Rescher and U. Majer.

رمزی فرزند ریاضیدانی سرشناس و رئیس کالج مگدالن و برادر آرتور مایکل که اسقف اعظم کانتربوری شد، زندگی کاری کوتاه امّا بارزی را در کمبریج گذراند و در آن‌جا نقش مهمی در عرصه منطق و فلسفه ایفا کرد. وی نوشته‌های بسیار اصیل و بدیعی در بارهٔ مبانی ریاضیات، احتمالات، نظریهٔ شناخت، فلسفهٔ علم و اقتصاد به رشته تحریر درآورد. مقالات اولیهٔ وی، «شالوده‌های ریاضیات» (نوشته شده در ۱۹۲۵) و «منطق ریاضی» (نوشته شده در ۱۹۲۶)، تأثیر رسالهٔ منطقی ـ فلسفی **ویتگنشتاین** و مبانی ریاضیات **راسل** و **وایتهد** را [بر رمزی] آشکار کردند. رمزی هدف منطقی راسل و وایتهد ناظر بر انشقاق ریاضیات از منطق را پذیرفت، امّا درپی آن بود که این کار را بدون فرو غلتیدن در ناسازه‌هایی انجام دهد که راسل کوشیده بود با نظریهٔ گونه‌ها (theory of types) آن‌ها را حل کند. لذا رمزی مفهوم «توابع حملی یا خبری»

1. Ramsey, Frank Plumpton

(predicative functions) را که از ویتگنشتاین برگرفته بود مطرح کرد ــ یعنی توابع ارزشی (truth functions) که استدلال‌های بسیاری را مجاز می‌دارند.

نوشته‌های بعدی رمزی تحولی را در اندیشهٔ او به سمت عمل‌گرایی و شهودگرایی در مورد مسئله حقیقت نشان می‌دهد، هرچند که وی بر این عقیده بود که نظریهٔ عمل‌گرایانه در بارهٔ حقیقت عملاً مکملی برای نظریهٔ مطابقت (correspondence theory) است نه رقیبی برای آن. بنابراین، در مقالهٔ «گزاره‌های کلّی و علیّت» (General propositions and causality) (نوشته شده در ۱۹۲۹) وی چنین استدلال کرد که گزاره‌های کلّی ـ مثلاً «همهٔ انسان‌ها فانی هستند» ـ به معنای دقیق، گزاره‌هایی با توابع ارزشی نیستند که صادق یا کاذب شناخته شوند. بلکه آن نوع از گزاره‌ها را می‌نمایانند که اعتقاد به آن‌ها یا عقلانی و خردپذیر است یا غیرعقلانی و خردناپذیر. لذا اعتقاد به این که «همهٔ انسان‌ها فانی هستند» انتظاری عقلانی در این مورد است که همهٔ انسان‌هایی که ما در آینده ملاقات می‌کنیم فانی خواهند بود. وی بر آن بود که گزاره‌های کلّی احکامی قطعی در مورد موضوعات به دست نمی‌دهند. بیش‌تر مقالات رمزی پس از مرگ وی انتشار یافت. در ۱۹۳۱ بریثویت (Braithwaite) در مقدمه‌ای بر مجموعهٔ مقالات وی نوشت که مرگ نابه‌هنگام و زودرس رمزی «کمبریج را از یکی از افتخارات فکری‌اش و فلسفهٔ معاصر را از یکی از ژرف‌بین‌ترین اندیشمندانش محروم ساخت.»

دیوید لَم

رورتی، ریچارد مک‌کی[1]

آمریکایی. و: ۱۴ اکتبر ۱۹۳۱، نیویورک. رده: فیلسوف پساتحلیلی، تأویل‌شناس، عمل‌گرا. علا: ماهیت و تاریخ فلسفه؛ متافیزیک. تحص: لیسانس، شیکاگو ۱۹۴۹؛ فوق‌لیسانس، شیکاگو ۱۹۵۲؛ دکتری، ییل، ۱۹۵۶. تأثیر: دیویی، هایدگر، سِلارز (Sellars)، ویلفرد اس. (.Wilfred S) و ویتگنشتاین. مشا: دانشگاه ییل، ۱۹۵۴ ـ ۱۹۵۶؛ ولزلی، ۱۹۵۸ ـ ۱۹۶۱؛ پرینستون ۱۹۶۱ ـ ۱۹۸۲؛ ویرجینیا ۱۹۸۲؛ استاد میهمان در بسیاری از دانشگاه‌ها.

آثار مهم

(1967) *The Linguistic Turn*; (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*; (1982) *Consequences of Pragmatism*; (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*; (1991) *Essays on Heidegger and Others*; (1991) *Objectivity, Relativism, and Truth.*

نخستین کتاب رورتی، چرخش زبانی (۱۹۶۷)، مقدمه‌ای طولانی در بارهٔ «مشکلات فرافلسفیِ فلسفهٔ زبان» دربر داشت که به بسیاری از تردیدها و ملاحظات وی در باره سنت فلسفهٔ تحلیلی ـزبانی (که عقاید خودش از آن نشئت گرفته بود) اشاره می‌کرد و علاوه بر آن علاقهٔ وی به ماهیت و جایگاه فلسفه را آشکار می‌ساخت.

شالودهٔ شهرت عظیم و بین‌المللی وی با فلسفه و آینهٔ طبیعت (۱۹۷۹) بنا نهاده شد، که (همچون کار **ویتگنشتاین**) علت‌شناسی جامع و فشرده‌ای در مورد مسائل فلسفهٔ معاصر به دست داد. (امّا رورتی برعکس ویتگنشتاین مقدار زیادی تجزیه و تحلیل تاریخی را در تأیید نظریات خود آورد).

به عقیدهٔ رورتی، ذهن به منزله آینه‌ای ذهنی یا سوبژکتیو از طبیعت عینی خارجی، حضوری قانع‌کننده و غالب در اندیشهٔ غرب، حداقل از زمان مشهورترین «ابداعش» به

1. Rorty, Richard McKay

دست دکارت، داشته است. وی براین باور بود که در پس بیان مسائل متداول معرفت‌شناسی نوعی تضاد بین ذهن و طبیعت وجود دارد. و این تضاد هنگامی که ذهن (به عنوان صحنه‌ای برای بازنمایی‌ها) در قرن بیستم جای خود را به زبان داد و مسائل معرفت‌شناسی به شکل مسائل ارجاع (زبانی) درآمد، تنها به صورت متفاوت دیگری بیان شد.

رورتی همیشه در بارهٔ طبیعت فعالیت فلسفی آگاهی تیزبینانه و دقیقی داشته است، و کتاب فلسفه و آینه طبیعت او دربردارندهٔ نظریه‌پردازی در بارهٔ نقش و جایگاه فلسفه‌پردازی در گذشته (اغلب به‌صورتی اشتباه) و در آینده (به صورتی تغییر جهت یافته) به‌عنوان عنصری در تشخیص و علت‌یابی گسترده‌تر [مشکلات] آن است. به عقیده رورتی، نقش احترام برانگیز فلسفه به عنوان انتقاد فرهنگی نخبه‌گرایانه (elitist) نتیجهٔ قلمرو ممتاز ذهن (و بعدها زبان) به عنوان دیوان و محکمه‌ای بود که در آن‌جا فیلسوف می‌توانست، غالباً براساس نظریه‌پردازی «شالوده‌گرایانه»، و گاهی با تظاهر به قرارگرفتن در خارج از تاریخ، در مورد قابل پذیرش بودن ادعاهای مربوط به شناخت (بعدها مربوط به معنادار بودن) حکم کند. اوراق کردن تاریخی ذهن جایگاه ممتاز فلسفه را از میان برداشت. با توجه به این‌که هیچ‌کس نمی‌توانست انتظار عرضهٔ سؤال و جواب قطعاً صحیح و ناب فلسفی را داشته باشد، مسائل فلسفی می‌بایست ذاتاً زمانمند تلقی شود. رورتی در بخش سوم فلسفه و آینهٔ طبیعت چنین می‌اندیشد که آنچه باقی ماند، با بهره‌گیری از مفهوم مکالمه نوع بشر اُکشات (Oakeshott) دیده می‌شود:

> درک تداوم مکالمه به مثابه هدفی بسنده برای فلسفه، درک حکمت به مثابهٔ قابلیت تداوم مکالمه، درک موجودات بشری است در مقام مولدان توصیف‌های جدید و نه موجوداتی که بتوان امید داشت که قادر باشند از پس توصیف صحیح امور برآیند.
>
> (ص ۳۷۸)

وی به آنچه گمان می‌کرد روح و روان کم‌تر جزمی و کم‌تر حل‌المسائلی در سنت هرمنوتیکی یا تأویل‌شناسانه است به عنوان راهی به پیش اشاره کرد. به هر حال، فلسفه را می‌توان «گونه‌ای ادبی» تلقی کرد (مقدمهٔ پیامدهای عمل‌گرایی، ۱۹۸۲، ص xiv) — اندیشه‌ای که در آن زمان با انتقال وی از کرسی [استادی] فلسفه به کرسی ادبیات (و

سپس به کرسی علوم انسانی) تجسم و عینیت یافت. دیدگاه وی در بارهٔ فلسفه به منزله ادبیات برخی اوقات از جانب سبک نوشتاری تحسین‌برانگیز وی، به‌طور ضمنی، حمایت و تقویت می‌شد: سبکی ساده، روشن و غالب اوقات سرشار از نکته‌سنجی و شوخ‌طبعی.

وی در آثار خود از ۱۹۷۹ به بعد درونمایه‌هایی را دنبال کرده است که در فلسفه و آینهٔ طبیعت آغاز کرده بود، و از آن‌جا به گفتگویی با منتقدان و شارحان پرداخته است که به‌گونهٔ فزاینده‌ای دقیق‌تر و پیچیده‌تر می‌شود.

۱. اگر حقیقت فلاسفه ناب و بی‌زمان نیست، دست کم واجد برخی ارزش‌های عملی است. رورتی در بارهٔ حقیقت، به گونه‌ای بی‌پرده عمل‌گراست و خود را به صراحت متعلق به سنت **جیمز** و **دیویی** می‌داند. این مطلب در دههٔ ۱۹۸۰ مورد بحث فراوان قرار گرفت، بی‌آن‌که پیشرفت چندانی نسبت به مواضعی داشته باشد که قبل از ۱۹۱۰ جیمز و **راسل** مشخص کرده بودند.

۲. رورتی ذهن بازنماینده (representational) را سرچشمه مسائل زیربنایی مواضع فلسفی به ظاهر مخالف تصور می‌کند. ممکن است آن روند الگویی روشن برای افشاسازی یا نقاب‌براندازی ساختارزدایانه قرار گیرد. وی رویکرد خود را نوعی رویکرد پساتحلیلی (post-analytical) و نزدیک به رویکردهای اتخاذ شده در فلسفهٔ جاری اروپای قاره‌ای می‌دانست. رورتی تاریخچه تأثیرگذاری‌هایی را که به تفکر وی منتهی شده است، از **نیچه** تا **هایدگر**، ردیابی کرده است. این تاریخچه، مانند تاریخی که وی از فلسفه قدیم در فلسفه و آینهٔ طبیعت ارائه کرد، موضوع بحث‌های فراوان قرار گرفته است. کار وی در بارهٔ **دریدا** مقایسه‌ای آشکار با نظریهٔ خود وی در مورد «فلسفه به منزله نوعی نویسندگی» را ایجاد کرده است.

۳. فلسفه و آینهٔ طبیعت (مانند تحقیقات فلسفی ویتگنشتاین) در مقام اثری ضدشالوده‌گرایانه (anti-foundationalist) و ضدماهیت‌گرایانه (anti-essentialist) تاریخچه‌ای در بارهٔ منشأ مسائل فلسفی و جایگاه فلسفه عرضه کرده است که به‌گونه‌ای چشمگیر ماهیت‌گرایانه است. (اگرچه رورتی هنوز اندیشهٔ خود را در برابر آنچه در ظاهر نهایی‌ترین حد حوزهٔ غیرتاریخی است، یعنی در برابر مسائل سنتی فلسفهٔ ریاضیات، محک نزده است.) این اندیشه که این تاریخچه ممکن است روایتی محدود و از دیدی محدود و متعلق به آمریکای شمالی و اروپا باشد، در سال ۱۹۸۵ با صلابتی

نسبی در کنگرهٔ بینِ آمریکایی فلسفه در گوادالایارای [مکزیک] در برابر رورتی عرضه شد. در آن‌جا، برداشت وی از فلسفه به مثابه نمایشنامه (نتیجه گیری تحریک‌کننده‌ای از مکالمه) مورد انتقاد تند و تیز فلاسفهٔ آمریکای لاتین قرار گرفت که با سنت فلسفی اروپایی متفاوتی به صورت نقد سیاسی ریشه‌ای در تماس بودند (ر.ک. نشریه صورت جلسه‌ها و خطابه‌ها *(Proceedings and Addresses)*ی انجمن فلسفی آمریکا، دورهٔ ۵۹، شمارهٔ ۵، ژوئن ۱۹۸۶، صص ۷۴۷ ـ ۷۵۹).

امکان خاص، طنز و طعنه، و انسجام *(Contingency, Irony and Solidarity)* (۱۹۸۹) مایه‌ها و موضوعات شرح و بسط یافته و مورد بحث قرار گرفته در دههٔ پس از انتشار فلسفه و آینهٔ طبیعت را، با درک سیاسی گسترده‌تری پیگیری می‌کند. («ما روشنفکران لیبرال غربی باید این واقعیت را بپذیریم که مجبوریم از همان‌جایی که هستیم کار خود را آغاز کنیم» («انسجام یا عینیت؟») (۱۹۸۵)، در عینیت، نسبیت‌گرایی و حقیقت، (۱۹۹۱)). نظریات رورتی در بحث‌هایی که در دههٔ ۱۹۸۰ در بارهٔ موضع اجتماعی و فرهنگی فلسفه در جامعهٔ دانشگاهی آمریکا شور و شر افکنده بود، جایگاه ممتازی داشت. رورتی برای خود از [چگونگی] ترکیب ارزیابی هر رفتار عقلانی به منزله انتخاب احتمالی و تصادفی زبان با اولویت‌ها و ترجیحات لیبرال خود، که به آن‌ها معترف بود، مسئله‌ای آفرید. راه‌حل وی [برای این مسئله] شکلی از خودآگاهی طعنه‌آمیز (ironic) بود: «شهروندان آرمان‌شهر لیبرال من مردمی هستند که درکی از تصادفی و امکانی بودن زبانِ بررسی‌های اخلاقیشان و لذا از تصادفی و امکانی بودن اجتماعشان دارند.» (ص ۶۱). امکان ندارد که شیوهٔ زندگی بر داستانی براساس حقایقی در بارهٔ وضعیت انسانی (آن‌گونه که فلاسفه دریافته‌اند) استوار گردد. شیوه زندگی ممکن است ریشه در داستان‌ها داشته باشد، امّا این داستان‌ها، داستان‌هایی هستند که در شکل نمایشنامه، ادبیات تخیلی یا فلسفه بیان می‌شوند، بدون هیچ‌گونه تظاهری به این‌که کشفیات و دریافت‌هایی بی‌زمان هستند.

ریچارد میسون

رویس، جوشایا[1]

آمریکایی. و: ۱۰ نوامبر ۱۸۵۵، گراس وَلی، کالیفرنیا. ف: ۱۴ سپتامبر ۱۹۱۶، کمبریج. ماساچوست. رده: ایدئالیست مطلق. علا: متافیزیک. تحص: لیسانس از دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، ۱۸۷۵؛ دانشگاه‌های لایپزیگ و گوتینگن [در آلمان]، ۱۸۷۵ ـ ۱۸۷۶؛ دکتری، دانشگاه جانز هاپکینز ۱۸۷۸. تأثیر: کانت، فیخته، هگل، شوپنهاور، برادلی، جیمز و پرس. مثا: ۱۸۷۸ ـ ۱۸۸۲، مدرس زبان انگلیسی، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی؛ ۱۸۸۲ ـ ۱۹۱۶، از مرتبهٔ استاد میهمان تا استاد فلسفه، دانشگاه هاروارد.

آثار مهم

(1885) *The Religious Aspect of Philosophy*; (1892) *The Spirit of Modern Philosophy*; (1897) *The Conception of God*; (1899-1900) *The World and the Individual*; (1908) *The Philosophy of Loyalty*; (1908) *Race Questions, Provincialism, and Other American Problems*; (1912) *The Sources of Religious Insight*; (1913) *The Problem of Christianity*; (1914) *War and Insurance*; (1916) *The Hope of the Great Community*; (1919) *Lectures on Modern Idealism*.

جوشایا رویس، فرزند والدینی مرزنشین (۱)، به عنوان مبلّغ برجسته آمریکایی ایدئالیسم مطلق، حال و هوای یک انسان اهل سرزمین‌های غربی آمریکا را وارد زندگی کاری فلسفی خویش کرد. رویس که به مقام استادی فلسفه دانشگاه هاروارد رسیده بود، کتاب تاریخی را با تمرکز بر نخستین دههٔ آمریکایی شدن کالیفرنیا، با عنوان **کالیفرنیا، از فتح در ۱۸۴۶ تا دومین کمیتهٔ پاسداری در سانفرانسیسکو** (بوستون، ۱۸۸۶) منتشر کرد. وی فریبکاری ژنرال جان چارلز فرمونت، شخصیت اصلی در تصرف آن استان مکزیکی به دست آمریکایی‌ها را افشا کرد. رویس همچنین در تعقیب تجزیه و تحلیل خود از

1. Royce, Josiah

شخصیت آمریکایی به منزله شخصیتی مستعد و پذیرای آرمان‌های اشتباه، رمان وسترن واقع‌گرایانه‌ای با عنوان جدال نهر اُکفیلد (بوستون، ۱۸۸۷) منتشر کرد. این رمان به شرح درگیری میلیونری سانفرانسیسکویی با مهاجری مردم‌گرا (پوپولیست) بر سر تصاحب زمین می‌پردازد. ایدئالیسم فلسفی رویس در مراحل اولیه زندگی کاری وی آغاز شد. کانت و هگل بت‌های فلسفی او بودند، و مسائل شناخت و دانش اولین دلمشغولی‌های فلسفی وی. در آلمان در کلاس‌های اچ. لوتز (H. Lotze) شرکت کرد و در دانشگاه جانز هاپکینز زیر نظر جی. اس. موریس (G. S. Morris) به تحصیل پرداخت. نخستین ثمرهٔ بزرگ ایدئالیسم وی جنبه دینی فلسفه (۱۸۸۵)، اثری حاوی بحث و استدلالی منحصر به فرد در تأیید وجود خدا در جایگاه «دانای مطلق» بود. نقطه شروع استدلال وی وجود اشتباه است. از آن‌جا که حقیقت عبارت است از تطبیق حکم با موضوع آن، و از آن‌جا که همهٔ احکام به موضوعاتی که مورد نظر آن‌ها است ارجاع می‌شوند، هیچ حکمی را نمی‌توان خطا و باطل تصور کرد، بنابراین اشتباه وجود نخواهد داشت. امّا اشتباه، [یعنی] اختلاف حکم با موضوع واقعی آن، وجود دارد. امکان اشتباه مستلزم فرض احکام دیگری است که فراتر از اشتباه باشد. چنین احکام دیگری در نهایت خود، به نظام تفکری همه‌فراگیر (all-inclusive) یا به «دانای مطلق» می‌رسد. استدلال رویس در تأیید امر مطلق از حیث امکان اشتباه، اندیشمندان معدودی را اقناع کرد، هرچند ویلیام جیمز در آن زمان مسحور آن شد. چالش‌های عمده‌ای که قابل توجه‌ترین آن در مناظره‌ای بود که جرج هولمز هویسون در تابستان ۱۸۹۵ در دانشگاه کالیفرنیا ترتیب داد و بعدها در کتاب مفهوم خدا (۱۸۹۷) منتشر شد، رویس را با این اعتراض روبه‌رو کرد که مطلق‌گرایی وی شخصیّت فردی (personality) و مسئولیت اخلاقی را از بین می‌برد و نشانی از آن‌ها باقی نمی‌گذارد. رویکرد بعدی رویس به امر مطلق در کتاب جهان و فرد (۱۸۹۹ ـ ۱۹۰۰) بود. این کتاب، که براساس درسگفتارهای او در کرسی گیفورد در دانشگاه اَبِردین [اسکاتلند] تنظیم شده است، این سؤال دوپهلو را «گره [کار] جهان» (world knot) معرفی می‌کند: ایده چیست و چگونه با واقعیت مربوط می‌شود؟ رویس معنای درونی ایده را از معنای خارجی آن متمایز می‌کند. معنای درونی منظوری است که در ذهنی که دارای ایده است وجود دارد؛ معنای خارجی موضوعی است که ایده به آن اشاره دارد. رویس در جلد نخست جهان و فرد چهار پاسخ برای آن سؤال مطرح می‌کند که هر یک از آن پاسخ‌ها برداشتی از هستی است: واقع‌گرایی، عرفان

یا رازوری، خردگرایی انتقادی (critical rationalism) و ایدئالیسم سازنده (constructive idealism). در نتیجهٔ بررسی جدلی و دیالکتیکی رویس فقط چهارمین پاسخ ـ ایدئالیسم سازنده ـ در مقام تنها برداشت یگانه و منحصر به فرد که بر شکاف بین ایده و واقعیت پلی ایجاد می‌کند باقی می‌ماند. برداشت ایدئالیستی منظورِ ذهن فرد را نمودی از همان «اراده»ای می‌داند که خود را در جهان متجلی می‌کند. بنا بر استدلال رویس، ایدئالیسم، علاوه بر آن، واقعیت افراد متناهی و فانی را با شمول آن در «فرد مطلق» (Absolute individual) تضمین می‌کند. رویس برای تفهیم و به کرسی نشاندن مدعای خود مفاهیم مشتق از ریاضیات جدید و منطق ریاضی را به کار گرفت و به‌ویژه درصدد برآمد که به مطلق‌گرایی اف. اچ. برادلی، که امکان شناخت مطلق را منکر شده بود، پاسخ گوید. از این‌رو، جلد نخست علاوه بر درسگفتارها حاوی مقاله‌ای تکمیلی است با عنوان «واحد، کثیر و نامتناهی» (The one, the many, and the Infinite). بنابراین، رویس از پیشگامان استفاده از منطق ریاضی در صورت‌بندی و استدلال‌های فلسفی بود. تأثیر مثبت برادلی بر رویس در استفادهٔ او از واژهٔ «تجربه» به‌جای «اندیشه» در فلسفهٔ متأخرش آشکار است. در همان هنگام، ویلیام جیمز، همکار رویس، که با وی به تدریس دوره‌های مشترک درسی می‌پرداخت، در حال پروراندن فلسفهٔ خود مبنی بر تجربه گرایی ریشه‌ای، عمل‌گرایی و کثرت‌گرایی بود، و مناظرات و مجادلات [بین این دو دوست و همکار] در زمین خودی ادامه داشت. علاوه بر آن، فلاسفهٔ جوان‌تر، مانند رالف بارتون پری (Ralph Barton Perry) نحوهٔ تلقی رویس از واقع‌گرایی را مورد بحث و انتقاد قرار دادند و بدین‌گونه نهضت واقع‌گرایی جدید آغاز گردید. رویس وارد منازعه شد. وی تأکید کرد که برداشتش از ایده‌ها به مثابه مقصود و منظور، شکلی از عمل‌گرایی (پراگماتیسم) است که فقط در صورت مطلق بودن قابل دفاع است. جیمز ایدئالیسم مطلق را به صورتی عمل‌گرایانه به شکل زیر تقلیل داده بود: ایدئالیسم مطلق صرفاً دال بر این معناست که، چون چنین تصور می‌شود که جهان کامل است، پس ما می‌توانیم «تعطیلات اخلاقی» داشته باشیم؛ و این مطلب رویس برخوردار از وجدان اخلاقی را آزرده‌خاطر کرده بود. چون، به هر حال، یکی از استدلال‌های رویس برای نامیرایی شخصی بر محور پذیرش ایده‌ای کانتی استوار بود، مبنی بر این که نفس فرد متناهی و فانی نیازمند همهٔ ابدیت است تا بتواند تکلیف اخلاقی خود را به انجام رساند. امّا رویس به انتقادهای تند و خصمانهٔ جیمز پاسخی مشابه داد. وی برداشت جیمز از

حقیقت را اینگونه تعبیر کرد که [از نظر جیمز] معنای «حقیقت» معادل «صلاح و مصلحت» است و سوگند شهود در برابر هیئت منصفه در دادگاه [بنابر تعبیر رویس از معنای «حقیقت» در فلسفهٔ جیمز] بدین‌صورت ترجمه می‌شد: «سوگند یاد می‌کنم که مصلحت را بگویم، تمامی مصلحت را، و چیزی جز مصلحت نگویم، تجربهٔ آینده مرا در این کار یاری فرماید[۲]». او بر نفی واقع‌گرایی به منزله نوعی معرفت‌شناسی تأکید ورزید، و عقیده داشت که [واقع‌گرایی] شکافی پرناشدنی بین ایده‌ها و واقعیت به وجود می‌آورد. امّا ناپرهیزی رویس از مجادلات، وی را از کار فلسفی سازنده باز نداشت. به دنبال آغاز فلسفهٔ عمل‌گرایی، اندیشه وی به سوی عملی بودن معطوف شد. در **فلسفهٔ وفاداری** (۱۹۰۸) وی پایه و اساس اخلاق را، نخست، در اصل وفاداری به مثابه تعهد فرد به یک آرمان، و در نهایت، در اصل وفاداری به وفاداری دانست. رابطهٔ فرد متناهی با مطلق، مهم‌ترین مسئلهٔ فلسفی رویس باقی ماند. **مسئله مسیحیت** (۱۹۱۳) که عظیم‌ترین کار رویس برآورد می‌شود، آخرین تلاش مهم وی برای حل این مسئله بود. با به عاریه گرفتن نظریهٔ تأویل (interpretation) به منزله رابطه‌ای سه‌گانه از چارلز پرس ــ وی تأویل را به معنای نوعی روند اجتماعی شناختی (cognitive) تعبیر کرد که از ادراک حسی (perception) و مفهوم (conception) متمایز است، و سه حد آن را چنین مشخص کرد: ۱) آگاهیِ تأویل شونده؛ ۲) آگاهی تأویل‌کننده، و ۳) آگاهی‌ای که تأویل خطاب به اوست. افرادی که در تأویل مشارکت می‌کنند به یکدیگر وابسته‌اند تا جامعه‌ای را شکل دهند، و از این طریق مثالی هستند برای این‌که چگونه افراد متناهیِ بسیاری می‌توانندبه یک اجتماع تبدیل شوند. رویس مسیحیت پولسی (Pauline) را نمونه‌ای از اصل اجتماع تأویلی (community of interpretation) برمی‌شمارد. همان‌طور که افراد این قابلیت را دارند که خود را چنان گسترش دهند که رخدادهای عمومی در گذشته و اعمال عمومی در آینده را به منزله رخدادها و اعمال خودشان در خود بگنجانند، از این قابلیت نیز برخوردارند که جوامعی از خاطره و امید شکل دهند. به این قابلیت اصل وفاداری یا عشق، را بیفزاییم که «ارادهٔ تأویل»، به آن شکل داده است، و مقدر است که نوع بشر «کلیسای نامرئی»، «اجتماع تأویلی»، «جامعه محبوب» را بسازد. در معنایی اساسی، آخرین اثر عمدهٔ رویس، مطلق را به صورت یک اجتماع درآورد. رویس با شروع جنگ جهانی اول از نظر فکری و عاطفی دچار تزلزل شد. وی عجولانه با پیشنهاد طرحِ رؤیایی بیمهٔ بین‌المللی به‌منظور حراست از ملت‌ها در برابر

جنگ واکنش نشان داد. هنگامی که متخصصان بیمه پیشنهاد وی را غیرعملی دانستند و از آن انتقاد کردند، او طرحی تجدیدنظر شده ارائه کرد که از انتقادات نکاست.

آندرو رِک

مآخذ

DAB; Edwards; J. Clendenning (ed.) (1970) *The Letters of Josiah Royce*, Chicago: univ of chicago press; EAB.

پانوشت‌های مترجم

۱. ر.ک. توضیح مترجم، ذیل مدخل دیویی.

۲. اصل متن سوگند شهود در برابر هیئت منصفه دادگاه‌های آمریکا به شرح زیر است:

«سوگند یاد می‌کنم که حقیقت را بگویم، تمامی حقیقت را، و چیزی جز حقیقت نگویم؛ خداوند مرا در این امر یاری فرماید.»

ریکور، پل[1]

فرانسوی. و: ۲۷ فوریه ۱۹۱۳، والانس، درُم (Drôme)، فرانسه. رده: تأویل‌شناسی (هرمنوتیک). علا: پدیده‌شناسی؛ وجودگرایی (اگزیستانسیالیسم)؛ نظریهٔ ادبی؛ مطالعات مربوط به کتاب مقدس. **تحص:** فلسفه در دانشگاه‌های رن و پاریس. **تأثیر:** یاسپرس، مارسل، هوسرل، هایدگر، گادامر و فروید. **مشا:** استاد متافیزیک، دانشگاه‌های منطقه چهارم و منطقه دهم پاریس؛ ریاست هیئت علمی دانشگاه منطقه دهم پاریس؛ استاد ممتاز کرسی جان نیووین (John Nuveen)، دانشگاه شیکاگو.

آثار مهم

(1950) *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*; (1955) *Histoire et vérité*; (1960) *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible*; (1960) *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. II. La Symbolique du mal*; (1965) *De L'interprétation. Essai sur Freud*; (1969) *Le Conflit des interprétations. Essais de l'herméneutique*; (1975) *La Métaphore vive*; (1983) *Temps et récit, Tome I*; (1984) *Temps et récit. Tome II. La Configuration dans le récit de fiction*.

نخستین مرحله در اندیشهٔ پل ریکور، که با مطالعهٔ آثار **یاسپرس** در اردوگاه زندانیان جنگی در آلمان طی دوران جنگ جهانی دوّم تقویت شد، مرحله وجودگرایانه یا اگزیستانسیالیستی است. این پایه اگزیستانسیالیستی سپس به‌سوی پدیده‌شناسی و فلسفه‌های **هوسرل** و **هایدگر** انتقال می‌یابد ــ ریکور جلد نخست ایده‌های **هوسرل** را به فرانسوی ترجمه کرد. بعد از پدیده‌شناسی، یا به عبارت دقیق‌تر از درون پدیده‌شناسی، اندیشهٔ او به‌سوی تأویل‌شناسی یا هرمنوتیک فلسفی، که واژهٔ مناسبی برای فلسفهٔ پختهٔ ریکور است، جریان می‌یابد. تأویل‌شناسی فلسفی به مطالعهٔ ساختارهای مختلف و گوناگونی می‌پردازد که از طریق آن‌ها می‌توان به سوژه معنا

1. Ricoeur, Paul

بخشید، ساختارهایی همچون فرهنگ، دین، جامعه و زبان: این جریان دِین فراوانی به مطالعهٔ پدیده‌شناسانهٔ تجربه دارد، امّا در همان حال نقدی قوی از مبانی پدیده‌شناسی سنتی عرضه می‌کند. تأویل‌شناسی فلسفی دو جریان تأویل‌شناسی را با هم جمع می‌کند، دو جریانی که با دو علاقهٔ اصلی ریکور متناظرند: تأویل کتاب مقدس، و مسئله فلسفی ــ تأویل متونَ آن‌گونه که درآثار شلایر ماخر، **دیلتای**، **هایدگر** و **گادامر** دیده می‌شود. در این‌جا ذهنیت خودمختار و خودشفاف (self-transparent) در مبانی پدیده‌شناسی، جای خود را به نیاز به تأویل معنایی می‌دهد که ساختارهای مختلف و گوناگون در خود دارند. از نظر ریکور آن معنایی که ساختارهایی از قبیل متون می‌رسانند ممکن نیست به صورت مطلق دانسته و شناخته شود و بنابراین، فاعل شناسایی یا سوژه نمی‌توانند مدعی شناخت یا خودشناسی مطلق باشد. اگر مسئله اصلی برای تأویل‌شناسی فلسفی مسئله معناست، در این صورت اصل راهنمای آن این است که ممکن نیست منابعِ بسیار معنا در روایت یا گفتمانی (discourse) واحد با هم به سازش و توافق برسند. کار ریکور مطالعهٔ دقیق و با حوصلهٔ این گفتمان‌های مختلف و بررسی این امر است که چگونه آن‌ها در سوژه یا فاعل شناسایی تأثیر می‌گذارند و هر تلاشی را برای جمع کردن آن‌ها به صورت گفتمانی واحد بی‌ثمر می‌کنند. کار ریکور در مباحثات مربوط به پدیده‌شناسی، وجودگرایی، تأویل‌شناسی، نظریهٔ انتقادی، ساخت‌زدایی و پساساختارگرایی اهمیت دارد. کار وی فلسفه‌ای را عرضه می‌دارد که میان موضع سنتی فلاسفه‌ای چون گادامر در تأویل‌شناسی و هوسرل در پدیده‌شناسی و نقدهای پساساختارگرایانهٔ این مواضع ــ آن‌چنانکه در آثار **دریدا** یا **لیوتار** (که هر دو آن‌ها نزد ریکور تحصیل کردند) دیده می‌شود ــ میانجی‌گری می‌کند.

جیمز ویلیامز

مآخذ

کاتالوگ‌های کتابخانهٔ ملی پاریس و کتابخانهٔ ملی اسکاتلند.

ژانگ بینگلین (چانگ پینگ ـ لین)[1]

چینی. **و:** ۱۸۶۸، یوهانگ، استانِ ژِجینانگ، چین. **ف:** ۱۹۳۶، سوژوئو. **رده:** مورخ فلسفهٔ چین باستان؛ رهبر سیاسی علیه سلسلهٔ کینگ (Qing). **علا:** نقد متون و مطالعات زبان‌شناسی تاریخی (Philology)، چوانگ تزه (Zhuangzi)، بودیسم و کنفوسیوسیم مبنی بر متون قدیم. **تحص:** به تحصل ادبیات باستانی چین در یوهانگ، و ادبیات باستانی، زبان‌شناسی تاریخی و تاریخ نزد یویوئه (YuYue) در هانگ ژوئو پرداخت. **تأثیر:** چوانگ‌تزه، محققان ضد مَنچو، یویوئه و محققان زبان‌شناسی تاریخی باستان. **منا:** ۱۸۹۶ ـ ۱۸۹۸، کارمند مجلهٔ امور جاری *(Current Affairs Journal)*؛ ۱۸۹۸، عضو ستاد ژانگ ژیدونگ (Zhang Zhidong) (استاندار استان‌های هوبی و هونان)؛ ۱۹۰۲ ـ ۱۹۰۳، معلّم مطالعات چین‌شناسی در مدرسهٔ انجمن وطن‌دوستی (Patriotic Society)، در شانگهای؛ ۱۹۰۶ ـ ۱۹۰۸ سردبیر نشریهٔ حزب انقلابی تونگ مِنگهویی *(Tong menghui)* به نام مین بائو *(Minbao)* (توکیو)؛ ۱۹۰۶ ـ ۱۹۰۸، رهبر حزب انقلابی انجمن بازگشت (Restoration Society) و دیگر گروه‌های سیاسی؛ مناصبی در دوران زمامداری سون‌ژونگ‌شان (Sun Zhongshan) و یوان شیکای؛ سردبیر نشریهٔ هوا‌گوئو *(Huaguo)*؛ مدیر مدرسه خصوصی ژانگشی گوئوکسوئه جیانگ یانسوئو در سوژوئو، سردبیر مجلهٔ ژی‌یان *(Zhiyan)*.

آثار مهم

(n.d.) *Answers to Questions on Philology*; (n.d.) *Discussions of Chinese Classics*, Zhonghua Book Company; (n.d.) *Interpretation of Jiwulun*; (n.d.) *Interpretation of Zhuangzi*; (n.d.) *Literature and History*; (n.d.) *Liu Zizheng's Views on the Zuozhuan*; (n.d.) *New Dialects*; (n.d.) *Notes on the Spring and Autumn Annals and on Zuo's Commentary*; (n.d.) *A Study of the Radicals in the Shuowen*; (1906-11) articles in

---

1. Zhang Binglin (Chang Ping - lin)

Classical Studies Academic Journal; (1914) *Revised Views*; (1914) *Selected Works of Zhang Taiyan*; (1917-19) *Zhang's Works*, 24 vols; (1933) *Second Series of Zhang's Works*; (1939) *Catalogue of the Writings of Taiyan*; (1939) *Third Series of Zhang's Works*, 3 vols.

ژانگ بینگلین، که با نام ژانگ تای یان نیز خوانده می‌شد، شخصیت سیاسی مهمی بود که در جهت سرنگونی سلسلهٔ کینگ فعالیت می‌کرد و نیز از مفسران بارز آثار کلاسیک مکتب کنفوسیوس و دیگر فلسفه‌های چین باستان شمرده می‌شد. وی همچنین نظام فلسفی خود را به‌وجود آورد و پروراند. همکاری سیاسی اولیهٔ وی با لیانگ کیچائو (Liang Qichao) و کانگ یوئووِی (Kang Youwei) در اواخر دههٔ ۱۸۹۰، در جریان مخالفت او با پایبندی کانگ به حفظ سلطنت، به پایان رسید. ژانگ در سال ۱۹۰۰ دنبالهٔ موی بلند خود را به نشانهٔ بی‌علاقگی به همکاری با سلطنت‌طلبانی که خواستار اصلاحات در درون چارچوب سلسلهٔ کینگ بودند، برید. وی چندین مرتبه برای حفظ امنیت خویش مجبور به فرار به تایوان و ژاپن شد، و در آن‌جا شروع به نظم بخشیدن به سازمان‌های وطن‌پرستانهٔ ضدمنچو کرد که ملهم و سرشار از درک تاریخ چین و تعهد به انقلاب برضد سلسلهٔ کینگ بودند. ژانگ به مجرد بازگشت به شانگهای در ۱۹۰۲ در زمینه برنامه‌ها و پروژه‌های تعلیم و تربیتی افراطی و رادیکال، که همچنین مرکزیتی برای کار مخفی انقلابی فراهم می‌آوردند، به کای‌یوان‌بی (Cai Yuanbei) و دیگران پیوست. در این دوره، وی به تدریس مطالعات چین‌شناسی در مدرسهٔ انجمن وطن‌پرستی پرداخت. مقالات وی علیه سلسلهٔ کینگ در روزنامهٔ سوبائو *(Subao)* به زندانی شدن وی در شانگهای انجامید، و پس از آن وی به ژاپن بازگشت تا سردبیری نشریهٔ مین‌بائو را برای تونگ منگهویی که حزب انقلابی سون ژونگ‌شان بود، برعهده گیرد. نارضایتی فزایندهٔ ژانگ از سون به تلاش ناموفق وی برای حذف سون از رهبری حزب تونگ منگهویی انجامید. در سال ۱۹۱۰ ژانگ به رهبری یک حزب انقلابی رقیبِ تونگ منگهویی، به نام گوانگ فوهویی (Guangfuhui) یا انجمن بازگشت، انتخاب شد. پس از انقلاب ۱۹۱۱، ژانگ از عضویت در تونگ منگهویی استعفا داد و احزاب و گروه‌هایی در رقابت و چالش با تونگ منگهویی و جانشین آن ــ یعنی گوئومیندانگ (Guomindang)، در صحنه سیاسی بی‌ثبات اوایل جمهوری چین به راه انداخت. ژانگ با دو رئیس‌جمهور اولیهٔ چین، سون‌ژونگ‌شان و یوان شیکای (Yuan Shikai) به

همکاری پرداخت امّا اختلاف وی با یوان به بازداشت خانگی وی از سال ۱۹۱۳ تا مرگ یوان در ۱۹۱۶ منجر شد. ژانگ برای چینی‌های مقیم خارج از کشور در ممالک خارجی به سخنرانی و تدریس پرداخت. در بازگشت به چین، مأموریت‌های ناموفقی که برای دولت گوانگ ژوئو (Guangzhou)ی سون انجام داد، به کناره گیری‌اش از زندگی سیاسی در سال ۱۹۱۸ انجامید.

قدرت عظیم ژانگ در مقام محقق، حاصل آموزش دیدن وی تحت نظر یویونه در زبان‌شناسی تاریخی و نقد متون بود. نظریات چوانگ‌تزه و سوءظن دائویستی وی نسبت به تمدن و دولت به مخالفت زودهنگام ژانگ با کنفوسیوسیم انجامید، امّا وی بعدها به صورت یکی از پیشگامان شرح و تفسیر آثار کلاسیک مکتب کنفوسیوس درآمد، که به دفاع از مکتب تأویل متن قدیم و سنتی در برابر دفاع کانگ یوئووی از تأویل متن جدید پرداخت. وی به‌ویژه ستایشگر پرشور تفسیر زوئو از سالنامه بهار و پاییز [از آثار کنفوسیوس] بود. علاقهٔ وی به نوشته‌های بودایی به مطالعات تأثیرگذار وی در بارهٔ مقایسهٔ نوشته‌های دائویی لائوتزه (Laozi) و چوانگ‌تزه با متن بودایی جوشه ویلون *(Jushe Weilun)* منجر شد. ایدئالیسم بودایی، دائویی و غربی بر فلسفهٔ نظام‌مند و پختهٔ وی تأثیر گذاشت. وی براین عقیده بود که اصل واحد کم تغییرِ مخفی در زیربنای هرگونه ادراک قرار دارد و ادراکات ذهنی یا سوبژکتیو نیازمند هیچ‌گونه جهان عینی برای تبیین آن‌ها نیستند. تحلیل وی از ادراک حسی، که تحت تأثیر کانت بود، مقولات برگرفته از اندیشهٔ عقلانی و بازنمایی‌های تجربی را درهم می‌آمیخت. هرچند ژانگ چندین اثر عالی در زبان‌شناسی تاریخی و زبان‌شناسی به رشتهٔ تحریر درآورد، مهم‌ترین کار وی در مطالعات فلسفی کتاب مباحثی در بارهٔ آثار کلاسیک چین است، که نشان می‌دهد چگونه دانش زبان‌شناسی برای درک متون کلاسیک مهم است. وی منطق هندی، غربی و چینی باستان را برای تنظیم و پرورش نظریه پیچیده‌ای در بارهٔ نام‌ها به‌کار گرفت. ژانگ همچنین به قوانین حقوقی و اخلاقی چین باستان به منزله اموری که برای فرهنگ چین اهمیت محوری دارد علاقه‌مند بود و توجه ویژه‌ای به مراسم و سنت‌های عزاداری داشت. ژانگ شعر و نثر سنتی چین را به گونه‌ای بسیار ممتاز می‌سرود و می‌نگاشت. او سرسختانه و با تمام توان خود با نهضت ادبیات بومی که هو شی (Hu Shi) آغازگر آن بود، مخالفت می‌کرد؛ امّا در پایان عمر ژانگ، این نهضت سبک نگارش خود او را از کانون حیات ادبی چین به بیرون راند.

نیکولاس بونین

ژیلسون، اِتین هانری[1]

فرانسوی. **و:** ۱۳ ژوئن ۱۸۸۴، پاریس. **ف:** ۱۹ سپتامبر ۱۹۷۸، اوسر، فرانسه. **رده:** نومدرسی. **علا:** تاریخ فلسفه، متافیزیک، معرفت‌شناسی، زیبایی‌شناسی. **تحص:** دانشگاه پاریس. **تأثیر:** لوسین لِوی ـ برول، دکارت، آکویناس و بوناونتوره. **منا:** ۱۹۲۱ ـ ۱۹۳۲ دانشگاه سوربن؛ ۱۹۳۲ ـ ۱۹۵۱ کولژ دو فرانس؛ ۱۹۲۹ ـ ۱۹۷۸، مؤسسه مطالعات قرون وسطایی، دانشگاه تورنتو، کانادا.

آثار مهم

(1919) *Le Thomisme,* Strasbourg: Vix, sixth edition; (1937) *The Unity of Philosophical Experience*; (1948) *L'Etre et l'essence*; (1960) *Le philosophe et la théologie*; (1963) *Introduction aux arts de beau.*

ژیلسون تأثیرگذارترین مورخ فلسفهٔ قرون وسطی در قرن بیستم بود. مطالعات تاریخی وی منجر به آن شد که ژیلسون فلسفهٔ توماس آکویناس را به عنوان فلسفهٔ خود اختیار کند و به تشریح و تبیین نوعی متافیزیک و نظریهٔ شناخت بپردازد که به رغم ادعای وی مبنی بر آن که آن‌ها صرفاً نظریات خود آکویناس هستند، بسیاری از مدافعان و منادیان تومیسم سنتی را نگران، یا حداقل ناراحت، ساخت.

مطالعات وی در بارهٔ قرون وسطی، برحسب تصادف هنگامی که به وی پیشنهاد شد که به بررسی منشأ قرون وسطایی اندیشهٔ دکارت بپردازد، آغاز شد. وی به سرعت به این نتیجه رسید که نه فقط [اندیشهٔ] دکارت ریشه‌هایی عمیق در فلسفهٔ قرون وسطی دارد بلکه فلسفهٔ دکارتی از بسیاری جهات مادون آن نیز هست. از آن پس، وی خود را در فلسفه قرون وسطایی غرق کرد و به‌طور مداوم استدلال می‌کرد که اندیشمندان بزرگ قرون وسطایی به سطحی از فرهیختگی و بصیرت دست یافته بودند که بر هر فلسفه‌ای ـ قبل یا بعد از آن‌ها ـ برتری داشت.

---

1. Gilson, Étienne Henri

یکی از نخستین لرزه‌هایی که ژیلسون بر تومیست‌های سنتی وارد آورد، نشان دادن این نکته بود که فلسفهٔ قرون وسطی دستگاه ساده و همگنی از اندیشه و، از آن هم کم‌تر، بازاندیشی سادهٔ فلسفه ارسطو نیست. ژیلسون در شماری از تحقیقات درخشان در بارهٔ آکویناس (۱۹۱۹)، بوناونتوره (۱۹۲۴)، اگوستین (۱۹۲۹)، سن‌برنار (۱۹۳۴) و دانز اسکاتوس (۱۹۵۲) علاوه بر آثاری مختصرتر در بارهٔ آبلار و آلبرت کبیر و آثاری دیگر در بارهٔ فلسفهٔ قرون وسطی به‌طور کلی، نشان داد که تفاوت‌های ریشه‌ای در میان بزرگ‌ترین شخصیت‌های فلسفی آن دوران وجود داشته است. بدین‌ترتیب وی تغییری همیشگی در نقشهٔ فلسفهٔ قرون وسطی ایجاد کرد، و نیز به‌طور غیرمستقیم اصل تصور وجود یک «فلسفه مدرسیِ» همگن و یکپارچه را، خواه به منزله پدیده‌ای قرون وسطایی، خواه به منزله سنتی واحد که تا به امروز بکر و دست‌نخورده باقی مانده است، به چالش خواند.

به عقیدهٔ ژیلسون، تنها عامل ثابتِ بی‌چون و چرا در فلسفهٔ قرون وسطی، این بود که آن فلسفه در چارچوب ایمان به خدا و پذیرش وحی مسیحی عمل می‌کرد. (همان‌طور که فلسفهٔ معاصر در چارچوب مکانیک کوانتومی، تکامل باوری، نظریه بیوژنتیک و نظایر آن عمل می‌کند). به همین دلیل است که وی فلسفهٔ قرون وسطی را فلسفهٔ «مسیحی» می‌خواند. منظور وی از این نامگذاری آن نبود که فلسفه و الهیات یا خرد و ایمان با یکدیگر خلط شده بود، بلکه این بود که ایمان، بینش‌ها و داده‌هایی برای فلسفه فراهم می‌آورد تا فلسفه به بررسی و بهره‌برداری از آن‌ها بپردازد. آن‌طور که او می‌گفت، وحی و مکاشفهٔ مسیحی «پشتیبان ضروری خرد» بود. چندین نفر از مدرسی‌های معاصر ژیلسون نظر او را دایر بر این‌که فلسفهٔ قرون وسطی فلسفهٔ مسیحی است، با شدت و حدّت مورد اعتراض قرار دادند که چشمگیرترینِ آن‌ها فرنان وَن استینبرگن (Fernand Van Steenberghen) بود.

یکی از مؤثرترین بینش‌هایی که به عقیدهٔ ژیلسون، فلسفه از دین و ایمان مسیحی به عاریت گرفته بود، در سفر «خروج» ۳:۱۴، در تحریر عام کتاب مقدس یافت می‌شود: «من آنم که هستم» *(ego sum qui sum)*. در اندیشهٔ نوافلاطونی سرچشمهٔ خلاق کائنات، امری ورای هستی، و لذا شناخت‌ناپذیر و نام‌ناپذیر ــ مگر به عنوان غیرِ هستی ــ شمرده می‌شد. بنابر استدلال ژیلسون، سِفر «خروج»، اگوستین را برانگیخت تا این سرچشمه خلاق را از غیرهستی به هستی درآورد و آن را با خدای مسیحی یکی کند.

بنابراین، از اگوستین به بعد مفهوم هستی (being) نقشی محوری در متافیزیک یافت. امّا به هر صورت، درنظر اگوستین که هنوز به شدت تحت تأثیر اندیشهٔ افلاطونی بود، هستی خداوند جوهری لایتغیر بود که هستی مخلوق از آن جریان می‌یافت و در آن مشارکت می‌جست. مثلاً شناخت نوری از جانب عقل الهی بود، چراکه ممکن نبود هیچ سرچشمهٔ دیگری برایِ هستی آن، به‌جز خودِ هستی الهی، وجود داشته باشد.

به گفتهٔ ژیلسون آکویناس که مرشد کلاسیک وی ارسطو بود، بار دیگر مفهوم هستی را متحول کرد و آن را به صورت ایده فعل درآورد: هستی به صورت امری قابل قیاس با لگد انداختن یا پرتاب کردن چیزی. بنابر استدلال ژیلسون هستی در این معنا در ابتدا به وجود (existence) اشاره دارد، نه به ماهیت. درنظر اگوستین خدا جوهری لایتغیر است. نزد آکویناس خدا فعل محضِ وجود است ــ خدایی که تمامی ذاتش [فعل] وجود است. ماهیت او وجود است. علاوه بر آن، خداوند نه سرچشمهٔ وجود بلکه علت موجودات محدود و متناهی است. «او» وجود را به آن‌ها انتقال می‌دهد؛ و در آن‌ها [در موجودات متناهی]، نیز، وجود، فعلِ هستی است، هرچند فعلی محدود و مشخص شده با ماهیتی که وجودش آن فعل است.

نظریهٔ شناخت ژیلسون از نظریهٔ متافیزیک وجود او نشئت می‌گیرد و جریان می‌یابد، هرچند، همان‌طور که جُرجز وَن ریت (Georges Van Riet) نشان داده است، تغییرات گوناگونی را از سر گذرانده و شاید هرگز به‌طور کامل رضایت‌بخش نبوده است. مسئله شناخت درنظر ژیلسون مسئله توضیح و تبیین شناخت ما از واقعیتی خارجی است که عمدتاً جهانی از ابژه‌ها است. ابژه‌های متناهی و محدود هم ماهیت دارند هم وجود. عقل ما را قادر می‌سازد که ماهیت چیزها را بشناسیم، امّا وجود آن‌ها قابل مفهوم‌سازی نیست. و نیز وجود آن‌ها کیفیتی محسوس نیست. پس در این صورت چیزهایی که واقعاً وجود دارند، چگونه ممکن است شناخته شوند؟ پاسخ ژیلسون آن است که آن‌ها با حکم وجودی شناخته می‌شوند. این نوع حکم با حکم حملی، که همان حکمی است که در منطق مطالعه می‌شود، متفاوت است. در حکم وجودی، فعل «بودن» یک رابط (copula) نیست: این فعل نه برای ایجاب محمولی در بارهٔ یک موضوع، بلکه برای ایجاب واقعیت آن به‌کار می‌رود.

ژیلسون در سال‌های آخر عمر خود به زیبایی‌شناسی پرداخت، یا بهتر است بگوییم به فلسفهٔ هنر. بنابر استدلال وی ریشه‌های هنر، در باروری و پویایی هستی قرار دارد،

در هستی ــ به مثابه ــ فعل. این پویایی در نوع بشر نظم سازندگی (factivity) را ایجاد می‌کند، نظم ساختن در برابر شناختن را. تنوعی نامحدود در ساخته‌های بشری وجود دارد که بیش‌تر به خاطر مقاصد فایده‌انگارانه، و در غیر این صورت، به خاطر نفس شناخت یا میل است. امّا هدف هنرهای زیبا تولید چیزهای زیباست، یعنی چیزهایی که درک حسّی آن‌ها لذتبخش است. چیزهایی از این دست از صفات تمامیت، تناسب و وضوح برخوردارند.

تولید چیزهای زیبا یگانه هدف هنر است. هنر نه دانش است نه شهود و نه بیان؛ و نمادی یا سمبلیک نیز نیست. البته، ممکن است آثار هنری عناصر دیگری نیز در خود داشته باشند: عناصر نمایشی، بیانی، شناختی و مبین کار و تلاش؛ امّا تا آن‌جا که آن‌ها آثار هنری‌اند، صرفاً چیزهایی زیبا هستند، همین‌طور، تجربه‌های ما از هنر ممکن است عنصری شناختی داشته باشد و در مورد شاعری مانند دانته این عنصر ممکن است قدرتمند و با اهمیت باشد. امّا تا آن‌جا که ما شعر دانته را به منزله اثری هنری تجربه می‌کنیم، از نظر حسی آن را به مثابهٔ شیئی زیبا که از زبان ساخته شده است، درک می‌کنیم. از نظر ژیلسون ممکن است نظم شناخت و نظم ساختن در واقعیت‌های هنری درهم بیامیزند امّا آن‌ها از نظر مفهومی از یکدیگر متمایزند، و فرآورده و موضوع فعالیت‌های متفاوت ذهنی به‌شمار می‌آیند.

هیو بردین

مآخذ: DFN; EF; WWW.

سارتر، ژان - پل[1]

فرانسوی. **و:** ۱۹۰۵، پاریس. **ف:** ۱۹۸۰، پاریس. **رده:** وجودگرا (اگزیستانسیالیست). **علا:** پدیده‌شناسی، هستی‌شناسی، روان‌شناسی. **تحص:** اکول نورمال سوپریور ۱۹۲۴ ـ ۱۹۲۸؛ دانشجوی محقق در انستیتو فرانسه در برلین و در دانشگاه فرایبورگ، ۱۹۳۳ ـ ۱۹۳۵. **تأثیر:** تأثیرات ادبی: دکارت، هگل، هوسرل، هایدگر و مارکس. تأثیر شخصی: سیمون دو بووار. **مشا:** تدریس فلسفه در دبیرستان‌های پاریس و دیگر مناطق.

آثار مهم

(1963) 'La Transcendence de l'égo', in *Recherches Philosophiques* 6; (1936) *L'Imagination*; (1939) *Esquisse d'une théorie des émotions*; (1940) *L'Imaginaire: Psychologie Phénoménologique de l'imagination*; (1943) *L'Être et le néant*; (1960) *Critique de la raison dialectique*; (1983) *Cahiers pour une morale*; (1983) *Les Carnets de la drôle de guerre*; (1985) *Critique de la raison dialetique*, vol. 2 (incomplete); (1989) *Vérité et existence*.

سارتر از مبلغان وجودگرایی الحادی، رمان‌نویس، نمایشنامه‌نویس، منتقد و فیلسوف بود. او زمانی کمونیست بود، و بعد مارکسیست شد. وی در دوران متأخر حیاتش سبک خاص خود از جامعه‌شناسی مارکسیستی را پروراند و توسعه داد. در طول جنگ جهانی دوم او سرباز بود و به مدت نه ماه در اسارت آلمان‌ها به‌سر برد. پس از آزادی در نهضت مقاومت به‌کار پرداخت و هنگامی که جنگ به پایان رسید، سردبیر نشریهٔ روزگار مدرن *(Les Temps Moderne)* شد. در ۱۹۶۴، جایزهٔ نوبل در ادبیات به وی تعلق گرفت امّا آن را نپذیرفت. سارتر پس از شورش ماه مه ۱۹۶۸ از نظر سیاسی فعال شد. آخرین اثر فلسفی مهم وی، نقد خرد دیالکتیکی (۱۹۶۰)، به گفتهٔ خود او، برای آشتی دادن

1. Sartre, Jean-Paul

اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم نوشته شد. وی در کنار کارهای فلسفی‌اش، به خلق رمان‌ها، نمایشنامه‌ها، نقد و تفسیرهای سیاسی مشغول بود. نخستین رمان سارتر، **تهوع** (۱۹۳۸) هم به منزله اثری فلسفی و هم به عنوان رمان اثری موفق است. رمان سه‌گانه (trilogy) وی با عنوان جاده‌های آزادی یکی از آثار کلاسیک ادبیات قرن بیستم شمرده می‌شود.

آثار اولیه سارتر از **هوسرل** و **هایدگر** تأثیرپذیرفته و در عین حال به انتقاد از آن دو فیلسوف پرداخته است. در استعلای نفس (۱۹۳۶) وی روشی پدیده‌شناختی را، که از هوسرل برگرفته است، برای توصیف ساختار آگاهی به‌کار می‌گیرد. درعین حال، وی علیه دیدگاه هوسرل مبنی بر یکی انگاشتن خود (self) با آگاهی استعلایی استدلال می‌کند. سارتر در تخیل، روان‌شناسی تخیّل، و طرحی کلّی در باب نظریه هیجانات (۱۹۳۶، ۱۹۴۰، و ۱۹۳۹) در زمینه‌ای بینابین فلسفه و روان‌شناسی کار می‌کند. در اثر اخیر، او به انتقاد از نظریه‌های **جیمز**، ژانه (Janet)[1] و دمبو (Dembo) می‌پردازد، نظریهٔ فروید در بارهٔ ضمیر ناخودآگاه را رد می‌کند و به بسط دیدگاه خود در بارهٔ هیجان و عاطفه به منزله ابزاری برای دگرگون ساختن جهان می‌پردازد.

هستی و نیستی (۱۹۴۳) سارتر سند مهمی در اگزیستانسیالیسم است. وی آن را «رساله‌ای در بارهٔ هستی‌شناسی پدیده‌شناسانه» توصیف می‌کند. سؤال اولیهٔ کتاب این است: «انسان بودن چیست و چگونه است؟» پاسخ سارتر آن است که واقعیت بشری از دو حالت وجودی تشکیل می‌شود: هستی و نیستی. موجود بشری هم به صورت فی‌نفسه *(en-soi)*، یعنی شیء یا چیز (اُبژه)، و هم به صورت لنفسه *(pour-soi)*، یعنی آگاهی، وجود دارد. وجود یک فی‌نفسه «برای خودش مبهم است ... زیرا از خودش پر و آکنده است». در تضاد با آن، لنفسه یا آگاهی، فاقد چنین آکندگی از وجود است، چراکه نیستی است.

سارتر برخی اوقات آگاهی از چیزها را به مثابه نوعی تهوع توصیف می‌کند که به دلیل وقوف بر تصادفی و امکانی بودن وجود آن‌ها و درک این‌که این امر «پوچی» (absurdity) است ایجاد می‌شود. این وقوف تمنایی در لنفسه به‌وجود می‌آورد که با آکندگی از هستیِ یک چیز دارای وجود، امّا بدون آن‌که تصادفی و اتفاقی باشد یا بدون از دست دادن آگاهی وجود داشته باشد. تجسم آرزو شدهٔ آگاهی هرگز امکان‌پذیر نیست: آگاهی هرگز نمی‌تواند به صورت یک شیء [عینی و تجسد یافته] درآید و همچنان

آگاهی باقی بماند. این دو قلمرو هستی کاملاً از یکدیگر جدا هستند و آرمان ادغام آن‌ها در یکدیگر «جامعیتی تحقق‌ناپذیر است که [وسوسه و آرزوی تحقق آن] لنفسه را افسون کرده است و هستی آن را به صورت عدم یا نیستی می‌سازد». سارتر می‌گوید: «همین آرمان است که می‌توان آن را خدا نامید ... انسان اساساً ـ آرزوی خدا بودن است.»

به عقیدهٔ سارتر، آگاهی از آن‌جا که عدم یا نیستی است، ما را از امکان انتخاب این‌که چه باشیم آگاه می‌کند. این شرطِ اختیار بشری است. برای انجام عمل، شخص باید بتواند خود را از مشارکت در جهان چیزهای موجود عقب بکشد و بدین‌گونه تأمل کند که چه چیزی وجود ندارد. انتخاب عمل انتخاب خود آدمی نیز هست. به هنگام انتخاب، آدمی انتخاب نمی‌کند که وجود داشته باشد: وجود چیزی داده شده است و آدمی برای آن‌که انتخاب کند باید وجود داشته باشد. سارتر از این تجزیه و تحلیل یکی از شعارهای معروف اگزیستانسیالیسم را بیرون می‌کشد: «وجود مقدم است بر ماهیت و بر آن فرمان می‌راند.» وی بر آن است که هیچ دلیلی برای انتخابی که آدمی می‌کند وجود ندارد. انتخاب توجیه‌ناپذیر و بی‌پایه است. این واقعیت ابدی بشری است.

«دورویی» (bad faith) مفهومی مهم در اگزیستانسیالیسم سارتر است. عمل‌کردن از روی دورویی منحرف شدن از انتخاب اصیل خود آدمی و عمل کردن بر طبق یک الگو یا نقش است. مشهورترین مثال سارتر در این مورد در بارهٔ یک پیشخدمت است:

> بیایید این پیشخدمت را در کافه درنظر بگیریم. حرکات وی سریع و مستقیم است، کمی بیش از حد دقیق، کمی بیش از اندازه سریع. وی با گام‌هایی کمی بیش از حد تند و سریع به سوی مشتریان می‌آید ... صدای او، چشم‌های او توجه و علاقه‌ای کمی بیش از اندازه از سر مهر نسبت به سفارش مشتری ابراز می‌دارند ... او به خودش چابکی و سرعت شدید اشیا را می‌بخشد ... پیشخدمت کافه با وضعیت خود بازی می‌کند تا به آن **تحقق** ببخشد.
>
> (۱۹۴۳، ص ۵۹)

پس از جنگ جهانی دوم سارتر به بازسازی ریشه‌ای آرا و عقاید خود پرداخت. وی نقد خرد دیالکتیکی (۱۹۶۰) را در دو جلد طرح‌ریزی کرد. قرار بود جلد اول آن مطالعه‌ای نظری و انتزاعی باشد و جلد دوم برداشتی از تاریخ، امّا وی تنها جلد اول را به پایان

رساند. هدف وی برقراری بنیانی پیشینی (a priori) برای اندیشهٔ دیالکتیکی بود تا استحالهٔ دیالکتیک هگلی به دست مارکس را با نشان دادن این‌که فعالیت عقلانی بشر، یا کردار[۲] الزاماً امری دیالکتیکی است، توجیه کند. سارتر مارکسیسم را فلسفهٔ غالب قرن بیستم و اگزیستانسیالیسم را عنصری در ساختار آن می‌دید. درعین حال، وی شیوهٔ مارکسیسم در مشاهده جامعه به مثابهٔ یک کل در درون چارچوبی دیالکتیکی و بی‌توجهی آن نسبت به دیدگاه فرد را مورد انتقاد قرار می‌دهد. بنابراین، به دفاع از کاربرد دیالکتیک از دیدگاه عامل (agent) می‌پردازد و استدلال می‌کند که کردار وقتی مورد بررسی قرار گیرد، نشان می‌دهد که فرایندهای دیالکتیکی را به عنوان شرط لازم فعالیت‌های خود در درون خود دارد و به آن‌ها تجسم می‌بخشد: وی برآن است که ما هر زمان که می‌کوشیم خودمان یا جامعه را در کلّ بررسی کنیم، به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر از آن [دیالکتیک] بهره می‌بریم. این اساسِ تعامل پیشنهادی مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم است که مارکسیسم را قادر می‌سازد «بُعدی انسانی» به خود بگیرد.

سارتر به دلیل مفهوم اختیار تام بشر که آن را در **هستی و نیستی** بیان کرده است و به‌ویژه به سبب پیامدهای تلویحی توصیف او از بشر ــ فردی جدا از دیگران که قابل انفکاک از زمینه‌های تاریخی و اجتماعی است ــ مورد انتقاد قرار گرفته است (برای مثال، ر.ک. **مردوک** ۱۹۵۳، فصل ۷). وی در کتاب **نقد خرد دیالکتیکی** بسیاری از مواضع اولیه خود را رد کرده و محدودیت‌های اختیار را پذیرفته است.

برخی از نوشته‌های فلسفی سارتر، طبق خواستهٔ خود وی، پس از مرگ او انتشار یافته‌اند؛ مهم‌ترین آن‌ها **کتابچه‌هایی برای یک علم اخلاق** (۱۹۸۳) است، اثری که بخشی از وعده‌ای را که سارتر در انتهای **هستی و نیستی** در مورد اختصاص یکی از آثار بعدی خود به مسائل اخلاقی داده بود، تحقق می‌بخشد.

دایان کالینسون

پانوشت مترجم

۱. پی‌یر ژانه (۱۸۵۹–۱۹۴۱) روان‌شناس و متخصص اعصاب فرانسوی. وی را نباید با ژان ژنه (۱۹۱۰–۱۹۸۶)، نویسندهٔ فرانسوی، اشتباه گرفت.

۲. Praxis. «از نظر لغوی: عمل یا فعالیت. بعضی از طرفداران هگل و قبل از همه مارکس نقش مهمی را به praxis داده‌اند، بنابر این‌که عمل گروهی، تکنیکی، اقتصادی، اجتماعی اساسی و مشخص‌کنندهٔ ایدئولوژی و اندیشهٔ نظری باشد.»

(آندره لالاند، **فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه**، ترجمه دکتر وثیق، ص ۶۰۳)

سانتایانا، جرج (خورخه اگوستین نیکولاس رویتز دِ سانتایانا)[1]

اسپانیایی. **و:** ۱۶ دسامبر ۱۸۶۳، مادرید. **ف:** ۲۹ سپتامبر ۱۹۵۲، رُم. **رده:** فیلسوف نظام‌مند. **علا:** متافیزیک؛ معرفت‌شناسی؛ علم اخلاق؛ زیبایی‌شناسی؛ علم سیاست. **تحص:** در ۱۸۷۲ به آمریکا رفت؛ در دانشگاه هاروارد تحصیل کرد. **تأثیر:** افلاطون، ارسطو و اسپینوزا. **مثا:** عضو گروه فلسفه دانشگاه هاروارد، ۱۸۸۹ ـ ۱۹۱۲؛ ارثیه‌ای که به وی رسید، این امکان را به او داد که در سال ۱۹۱۲ پُست خود را در هاروارد ترک کند؛ از آن پس سانتایانا در اروپا زندگی کرد و عمدتاً در رُم مستقر بود، و تمامی وقت خود را وقف نوشتن کرد (وی در تمامی عمر خود تابعیت اسپانیایی خود را حفظ کرد، امّا به زبان انگلیسی می‌نوشت).

آثار مهم

همهٔ این آثار را بنگاه‌های اسکریبنرز Scribners (نیویورک) و کنستابل Constable (لندن) منتشر کرده‌اند. چاپی از مجموعه آثار وی تا سال ۱۹۴۰، با عنوان چاپ تریتون (Triton Edition) را بنگاه اسکریبنرز (در ۱۴ جلد) منتشر کرد. نسخهٔ جدیدی از مجموعهٔ کامل آثار او در حال حاضر (سال ۱۹۹۸) در دست انتشار است.

(1896) *The Sense of Beauty*; (1905-6) *The Life of Reason,* 5 vols; (1910) *Three Philosophical Poets*; (1913) *Winds of Doctrine*; (1916) *Egotism in German Philosophy*; (1923) *Scepticism and Animal Faith*; (1927/30/38/40) *The Realms of Being*; (1933) *Some Turns of Thought in Modern Philosophy*; (1946) *The Idea of Christ in the Gospels*; (1951) *Dominations and Powers.*

سانتایانا معمولاً به عنوان مؤلف کتاب حس زیبایی (۱۸۹۶) و نظریهٔ اصلی آن مبنی بر این‌که زیبایی لذت است و صفت شیء فرض می‌گردد، شناخته می‌شود. این هم از عجایب تاریخ است که خالق نظام [فلسفی] قلمروهای هستی (۱۹۲۷ ـ ۱۹۴۰) و سلف آن

1. Santayana, George (Jorge Augustin Nicolas Ruiz de S.)

حیات خرد (۱۹۰۵ ـ ۱۹۰۶) باید بیشترین آوازه خود را به دلیل نظریه‌ای کسب کند که پس از نخستین کتابش دیگر هرگز به آن اشاره‌ای نمی‌کند. یکی از دلایل بی‌توجهی نسبی به آثار سانتایانا از هنگام مرگ وی به بعد بی‌تردید سبک نگارش وی بوده است: سانتایانا که علاوه بر فیلسوف بودن، شاعر، مقاله‌نویس و رمان‌نویس نیز بود، ترجیح می‌داد با نثری شیرین، مجازی و اغلب زیبا بنویسد. آوازهٔ وی به عنوان نویسنده‌ای صاحب سبک انکارناپذیر است، امّا کار وی درمیان کسانی که‌معتقد بودند فلسفه باید آن گونه نگاشته شود که جیمز یا راسل نوشته‌اند، علاقه‌ای برنیانگیخت.

اثر مهم بخش اولیهٔ زندگی کاری سانتایانا حیات خرد (در ۵ جلد) است، که بررسی ارزیابانه‌ای است از نهادهای بشری از دیدگاه سعادت‌گرایی اخلاقی (ethical eudaemonism): سعادت خیر نوع بشر است و بهترین طریقهٔ تأمین آن هماهنگ‌سازی علایق مختلف با استفاده از خرد است. سانتایانا جامعه، دین، هنر و علم را بررسی و برآورد می‌کند که کدام یک از صور این نهادها که در طول تاریخ به نمایش درآمده، زندگی عقلانی را ارتقا بخشیده است ـــ اگر که هیچ‌کدام از آن صور اصلاً به این مهم دست یافته باشند ـــ و به ترسیم صور جایگزین و مطلوب می‌پردازد. این بررسی‌ها به‌صورت پیشگفتار در جلد نخست، با عنوان خرد در عقل عام، با شرحی از تولد خرد، و روندی که بدان وسیله ذهن سیلان بی‌واسطه تجربه را سامان می‌بخشد، ارائه شده است. آنچه از آن میان برمی‌آید، تصویر جهانیِ مطابق با «عقل عام» است از عالمی از اشیای مادی و اذهان، همراه با رشد ملازم خودآگاهی، و انتقال و تحول از عمل غریزی به تعقیب و پی‌جویی عالمانه و عامدانهٔ آرمان‌ها. از این‌رو، سانتایانا می‌گوید که موضوع بحث وی پیشرفت است. او به پاسخ گفتن به این سؤال می‌پردازد: «نسل بشر در کدام یک از ماجراهای خود می‌تواند، با بررسی تمامی تجربه‌اش، دستیابی به پیشرفت و ترقی را تصدیق کند؟» (چاپ تریتون، جلد ۳، ص ۱۳).

تأکید بر پیشرفت و اصلاح پویای نهادها در این اثر موجب شد در ایالات متحدهٔ آمریکا ـــ که در آن‌جا وجود اصالت زیبایی (aestheticism) و انتزاع در کارهای اولیهٔ سانتایانا انتقادهای گوناگونی را برانگیخته بود ـــ این کتاب از جذابیت فوق‌العاده‌ای بهره‌مند شود. جالب توجه است که سانتایانا، پس از آن‌که از محیط هاروارد و شرایط حاکم بر آن (که هرگز آن را دوست نداشت) رها شد، در قلمروهای هستی نظامی را پروراند که در آن اصالت زیبایی پالایش شده‌ای بارز و برجسته می‌شود. همخوانی این نظام با نظام حیات خرد موضوعی محوری در مطالعات سانتایانا است.

سانتایانا شک‌گرایی و ایمان حیوانی (۱۹۲۳) را پیش‌درآمد نظام متأخر [نظام ارائه شده در قلمروهای هستی] می‌انگارد و در آن اساس معرفت‌شناختی آن نظام را مطرح می‌کند. اگر معرفت امری است که ورای هر تردیدی است، پس تنها معرفت‌شناسی قابل قبول، خودگرایی یا خودمداری (solipsism) در لحظهٔ حاضر است. با این حال از نظر روان‌شناختی زندگی با چنین باوری غیرممکن است؛ ما تمنایی مقاومت‌ناپذیر (ایمانی حیوانی) به باور کردن استقلال جهان برونی داریم، و بنابراین جهان‌بینی ما حاوی عناصری است که تردیدناپذیر نیستند. علاوه بر آن، سانتایانا بین وجود (existence) و هستی (being) تمایز قایل می‌شود: وجود قرار داشتن در روابط بیرونی به گونه‌ای است که این روابط از ذات و طبیعت موجود (existent) قابل استنتاج نیستند. هستی جایگاه هستی‌شناسانه‌ای (ontological) است قابل انتساب به مثلاً کیفیات مشخصی که اتفاقاً جزو عالم موجود نیستند. برای نمونه سایهٔ مشخصی از یک رنگ. سانتایانا سپس آنچه را که هست به چهار مقولهٔ کاهش‌ناپذیر متفاوت، یعنی به چهار قلمرو هستی، تقسیم می‌کند: جوهر (essence)، ماده، حقیقت و روح (spirit).

جوهر خصیصه یا کیفیتی است که جایگاه هستی‌شناختی هستی را دارد، و هستی هر جوهری با تعریف آن نه از حیث کلمات «بلکه از حیث خصیصه‌ای به تمام و کامل درک می‌شود که آن را از هر جوهر دیگری متمایز می‌کند. هر جوهر و ماهیتی کاملاً فردی است» (چاپ تریتون، ج ۱۴، ص ۱۹). همه جوهرها کلی و جاودانه، فردی و خارج از زمان و مکان‌اند و در هیچ رابطهٔ بیرونی قرار ندارند، مجموع همهٔ جوهرها قلمرو جوهر است و نامتناهی است. سانتایانا تأکید می‌کند که همه جوهرها و ماهیت‌ها به گونه‌ای برابر اولیه هستند هرچند این مطلب که آیا این امر در مورد جوهر هستی ناب نیز صدق می‌کند یا نه محل بحث است. برخی جوهرها در وجود تجلی می‌یابند؛ یکی از حالات تجلی آن است که از طریق آگاهی به تصور درمی‌آید؛ حالت دیگر آن تجسم یافتن در ماده است.

ماده یگانه اصل فعال در میان قلمروهای هستی است. ماده نسبت به آگاهی، بیرونی مکانمند، زمانمند، و تغییرپذیر است: هر تغییر و هر وجودی (در تمایز با هستی) ریشه در ماده دارد. جریان ماده است که مشخص می‌کند چه جوهرهایی تجسم می‌یابند و برحسب آن محتوای قلمرو حقیقت را مشخص می‌سازد. روح (یعنی آگاهی) پدیده ثانوی (epiphenomenon) ماده است. مفهومی اصلی در این فلسفهٔ طبیعت، مفهوم

ویژگی انتزاعی[۱] است که به صورت جوهر یا صورت رویداد تعریف می‌شود. سانتایانا از این مفهوم برای تعریف آنچه وی آن را روان (psyche) می‌خواند استفاده می‌کند. سانتایانا، با انکار هرگونه تأثیرگذاری علّی برای روح، باید عاملی مادی برای تعیین سیر حیات و نیز جسم و روح ــ هردو ــ بیابد، این عامل، روان است، «سیستمی از ویژگی‌های انتزاعی، موروثی یا اکتسابی، که اجسام زنده در [سیر] رشد و رفتارشان به نمایش درمی‌آورند.» (چاپ تریتون، ج ۱۴، ص ۳۲۴).

سانتایانا در بارهٔ حقیقت به نظریه تطابق معتقد بود: گزاره‌ها حقیقت دارند اگر آنچه ادعا می‌کنند چنان است، چنان باشد، و مجموع همهٔ قضایا و گزاره‌های صادق قلمرو حقیقت است. علاوه بر آن، سانتایانا بر آن است که هر امرواقع یا واقعیت مسلمی توصیفی کامل دارد که [آن توصیف] شکل‌دهندهٔ حقیقتِ آن است. امّا از آن‌جا که چنان توصیفی شامل شرح مشخصات همهٔ روابط آن امر واقع است، هر توصیف کاملی از هر امر واقع نامتناهی است. قلمرو حقیقت آن پاره از قلمرو جوهر است که برحسب اتفاق در وجود (existence) به تصویر درآمده است.

چهارمین قلمرو هستی، قلمرو روح یا آگاهی است. روح و جسم دو امر واقع نیستند که به صورتی ناسازگار و ناهمخوان در کنار هم قرار گرفته و به گونه‌ای مرموز با یکدیگر مربوط باشند: آن‌ها تحقق یک امر واقعِ واحد در قلمروهای قیاس‌ناپذیر هستی هستند. روح یکپارچگی و کرامت اخلاقی است که در جسمی حاصل می‌شود، هنگامی که آن جسم درجهٔ مشخصی از سازمان یافتگی، حساسیت و واکنش نسبت به امور دور از خود را در خویش ایجاد کرده و پرورش داده باشد. روح از طریق طبیعت ــ و نه اتفاق و تصادف ــ در جسم حلول می‌کند و بدون تجسد [بدون حلول در جسم] وجود ندارد. سانتایانا گاهی روح را نور درونی توجه (attention) تعریف می‌کند و توجه بنا به تعریف گذراست. مصداقی از آگاهی (awareness) را سانتایانا شهود می‌خواند و موضوع شهود، جوهر است. زمانی که جوهری به منزله نشانه‌ای از چیزی در جهان برونی تلقی می‌شود، دانش و معرفت ما نسبت به آن چیز نمادین (سمبلیک) است. وقتی که خود جوهر مورد درک شهودی قرار گیرد، دانش و معرفت ما حقیقی خوانده می‌شود. سانتایانا شهود ناب را عملکرد طبیعی روح می‌داند که هر وقت بتواند بدان سو متمایل می‌شود (این امر، به‌طور کلی، به ندرت روی می‌دهد). تجربه جوهرها در شهود ناب همچنین تجربه زیبایی‌شناسانهٔ آن‌ها است، و بنابراین حالات روحانی و زیبایی‌شناختیِ عین هم از کار درمی‌آیند.

ادعای سانتایانا در مورد وحدت اندیشهٔ متقدم و متأخرش از بسیاری جهات، قابل دفاع است: بسیاری از مواضع اصلی وی بدون تغییر باقی می‌مانند، به ویژه ماده‌گرایی و تلقی روح به منزله پدیده‌ای ثانویه (epiphenomenalism). در هر دو نظام جایی برای علم اخلاقی فکورانه وجود دارد، هرچند که به راستی در حیات خود به ندرت ذکری از این امر به میان آمده، حال آن‌که در قلمروهای هستی موضوعی برجسته است.

رابرت ویلکینسون

پانوشت مترجم

۱. trope. «در کاربرد فلسفی اخیرش به معنای «ویژگی انتزاعی» آمده است؛ مصداقی از صفتی که در مکان و زمان خاص حادث می‌شود، مانند رنگ جلد این کتاب یا این صفحه. سپیدی این صفحه با سپیدی صفحهٔ قبل دو ویژگی انتزاعی متمایز و متفاوت از یکدیگرند که نه با سپیدی کلی، که در هر دو صفحه مصداق یافته است، همذات‌اند، و نه با خود صفحه کاغذ؛ هر چند که سپیدی این صفحهٔ کاغذ ممکن نیست مستقل از خود این صفحه وجود داشته باشد. این صفحهٔ کاغذ ممکن بود به رنگ دیگری باشد. برخی از نویسندگان، که شاید دی.سی. ویلیامز را بتوان پیشاهنگ آنان شمرد، استدلال کرده‌اند که، اگر می‌خواهیم به متافیزیک رسا و جامعی دست یابیم، باید ویژگی‌های انتزاعی در شمول هستی‌شناسیِ ما درآیند. به صورتی کلی‌تر، ویژگی انتزاعی صنعتی ادبی و آرایه‌ای کلامی است، یا به‌کارگیری تعبیری به مفهومی مجازی و نه حقیقی. برای نمونه استعاره و کنایه را باید از مقولهٔ ویژگی انتزاعی شمرد ...»

(Rod Bertoled, "trope", *CDP*, pp. 811-12)

سرل، ج. (جان) آر. (راجرز)[1]

آمریکایی. **و:** ۱۹۳۲، دِنوِر. **رده:** فیلسوف تحلیلی. **علا:** فلسفهٔ زبان؛ فلسفهٔ ذهن. **تحص:** دانشگاه‌های ویسکانسین و آکسفورد. **تأثیر:** گوتلوب فِرگه، لودویگ ویتگنشتاین و ج. ال. اوستین. **منا:** ۱۹۵۹، استادیار، ۱۹۶۴، دانشیار، ۱۹۶۷، استاد دانشگاه کالیفرنیا، برکلی؛ استاد میهمان در بریتانیا، ایتالیا، آلمان، کانادا، برزیل، نروژ و ایالات متحدهٔ آمریکا؛ ۱۹۷۷، عضویت در فرهنگستان هنرها و علوم آمریکا.

آثار مهم

(1958) 'Proper names', *Mind 68*; (1964) 'How to derive "ought" from "is"', *Philosophical Review* 73; (1969) *Speech Acts*; (1978) 'Prima facie obligations', in Joseph Raz (ed.), *Practical Reasoning*; (1979) *Expression and Meaning*; (1980) 'Minds, brains, and programs', *The Behavioral and Brain Sciences* 3; (1983) *Intentionality*; (1984) *Minds, Brains and Science: The 1984 Reith Lectures*; (1985) (with Daniel Vanderveken) *Foundations of Illocutionary Logic*; (1992) *The Rediscovery of the Mind*.

سرل کوشیده است نظریهٔ جامعی در بارهٔ ذهن و زبان بپروراند. به پیروی از **اوستین**، وی برآن بود که تمامی گفتار از «اعمال گفتاری» (speech acts) تشکیل شده است و این اعمال گفتاری سطوح متفاوتی دارند. سرل اظهار یک جمله ــ ارجاع و اخبار (referring and predicating) ــ را «عملِ گزاره‌ای» (propositional act) خواند. امّا در انجام دادن عمل گزاره‌ای آدمی ممکن است بدان وسیله عمل دیگری را نیز انجام دهد: در بیان آن آدمی ممکن است، مثلاً، دستور دهد، عذرخواهی کند یا هر کار دیگری را انجام دهد. سرل چنین اعمال اضافی دیگر را «اعمال غیرگفتاری» (illocutionary acts) نامید. قسمت عمده‌ای از کارهای اولیهٔ سرل به روشن کردن مفاهیم اعمال گزاره‌ای،

1. Searle, J(ohn) R(ogers)

اعمال غیرگفتاری و طبقه‌بندی اقسام گوناگون عمل غیرگفتاری اختصاص یافته است.

عمل گفتاری نوعی عمل است، و قسمت زیادی از کارهای اخیر سرل تلاشی برای به دست دادن روایتی از [امر] ذهنی بوده است ــ به ویژه به دست دادن توصیفی از قصدیت یا حیث التفاتی. توصیف وی قصدیت را در زمره [امور] زیست‌شناختی قرار می‌دهد: به عقیدهٔ سرل، ذهن معلول ساختار فیزیکی مغز است و در آن تحقق می‌یابد. اگرچه وی طرفدار روایتی طبیعت‌گرایانه (naturalistic) است، در برابر نظریه‌های کاهش‌گرایانه (reductionist) پرطرفدار، مقاومت ورزیده است. [در این زمینه] مشهورتر از همه، استدلال وی علیه تلاش رایج و باب روز برای درک و فهم ذهن به مثابهٔ برنامه‌ای کامپیوتری است: او در استدلال معروفش به نام «اتاق چینی»، چنین می‌گوید که برنامه‌های کامپیوتری بنا بر حدود و واژه‌های نحوی ناب مشخص می‌شوند، و بنابراین نمی‌توانند بُعد معناشناختی راکه برای بسیاری از پدیده‌های ذهنی اساسی است دریابند.

یکی از قدیمی‌ترین مقاله‌های سرل و معروف‌ترینِ آن‌ها («چگونه "باید" را از "است" به‌دست آوریم») پیشاپیش برخی از فنون نظریهٔ عمل زبانی را به کار برده است. وی در آن‌جا چنین استدلال می‌کند که اعمال زبانی‌ای مانند قول دادن آدمی را قادر می‌سازد که به وسیلهٔ ابزار منطقی معمولی از مقدمات ناظر به واقع نتیجه گیری‌های ارزیابانه استخراج کند. کارهای سرل از آغاز مناقشات و اختلاف‌نظرهای قابل توجهی را در مورد نفی مدل‌های کامپیوتری ذهن از سوی وی در خارج از جامعه فلسفی ایجاد کرده است. با این حال، مفهوم اعمالِ گفتاری وی به صورت جزئی از اندیشهٔ فلسفی عمومی درآمده است.

آنتونی الیس

مأخذ: ارتباط شخصی.

سوسور، فردینان دو[1]

سوئیسی. و: ۱۸۵۷، ژنو. ف: ۱۹۱۳، ژنو. رده: نظریه‌پرداز زبان؛ نشانه‌شناس. **تحص:** دانشگاه‌های ژنو، برلین و لایپزیگ. **تأثیر:** مکتب نودستوری (neogrammarian) در زبان‌شناسی. **منا:** معلم زبان در دانشسرای کاربردی تحصیلات عالی، پاریس؛ استاد زبان‌شناسی، دانشگاه ژنو.

آثار مهم

(1878) *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-europeennes*; (1916) *Cours de linguistique générale,* ed. Charles Bally, Albert Sechehaye and Albert Reidlinger.

سوسور پایه‌گذار زبان‌شناسی نوین، اندیشمندی که بیش از همه باعث و بانی تجدید سازمان این رشته از دانش در راستایی علمی است، شناخته می‌شود. وی از طریق کتاب **دورهٔ زبان‌شناسی عمومی** (۱۹۱۶) تأثیر عمده‌ای نه فقط بر زبان‌شناسی، بلکه بر مطالعات فرهنگی به‌طور کلّی اِعمال کرد. این کتاب اساس شکل‌گیری ساختارگرایی و نشانه‌شناسی ــ یعنی نظریهٔ نشانه‌ها ــ را فراهم آورد. نخستین منبع تأثیرگذار برسوسور مکتب نودستوریِ بررسی تاریخی زبان بود که وی در دوران تحصیلش در دانشگاه لایپزیگ به آن برخورد، هرچند که وی در نهایت به واکنش علیه آنچه اساساً سبک زبان‌شناسی جهت یافته‌ای به‌سوی زبان‌شناسی تاریخی بود پرداخت. تنها کتابی که سوسور در دوران حیات خود منتشر کرد، اثری مربوط به دورهٔ اولیهٔ زندگی کاری او، یعنی کتاب **گزارش** (۱۸۷۸) بود که از نودستوریان تأثیر پذیرفته بود، اثری در زبان‌شناسی تاریخی تطبیقی که به بررسی نظام مصوت‌ها در زبان‌های اولیهٔ هند و اروپایی می‌پرداخت، امّا شهرت وی مبتنی بر کتاب **دوره زبان‌شناسی عمومی** است که

---

1. Saussure, Ferdinand de

پس از مرگ وی از روی یادداشت‌های دانشجویانش در رشته درسگفتارهای دانشگاه ژنو در سال‌های ۱۹۰۷ ـ ۱۹۱۱ تنظیم و تدوین شد. در دوره توجه اصلی سوسور به طرح‌ریزی نوعی روش‌شناسی برای رشتهٔ زبان‌شناسی معطوف است تا بدین‌ترتیب طبیعت موضوع مطالعهٔ زبان‌شناس را مشخص و تثبیت کند و این موضوع را برپایه‌ای علمی استوار سازد. آنچه وی در تحقیق خود جستجو می‌کند ساختارهای زیربنایی زبان است. همین سوگیری روش شناختی است که وی را از مکاتب قبلی زبان‌شناسی جدا می‌کند، مکاتبی که بیش‌تر از دیدگاه تاریخی به موضوع می‌پرداختند. مدل زبان‌شناختی‌ای که سوسور پروراند به دست نظریه‌پردازان ساختارگرایی نظیر لوی ـ استروس و بارت (Barthes) اقتباس و پالایش شده، و از طریق آثار آن‌ها و پیروانشان اهمیت فرهنگی پرتوانی یافته است. مهم‌ترین بصیرت سوسور احتمالاً این است که وی زبان را نوعی نظام می‌دانست: تمامیتی قائم به ذات و خودسامان‌ده با مجموعهٔ قواعد و فرایندهای خود، یعنی دستور زبان. زبان در مقام نوعی نظام یا لانگ (langue)، موضوع اولیهٔ تحقیق سوسور، از زبان به عنوان مجموعه‌ای از پاره گفتارها یا پارول *(parole)* متمایز می‌شود و شطرنج، تمامیت قائم به ذات و خودسامان‌ده دیگر، به عنوان تشبیهی برای [دریافت] این‌که چگونه لانگ عمل می‌کند عرضه می‌شود. هستهٔ زبان‌شناسی سوسور نظریهٔ نشانه است، موجودیتی متشکل از یک دال (signifier) (یک کلمه، خواه بیان شده خواه مکتوب) و یک مدلول (signified) (تصویر ذهنی یا مفهومی که در پس کلمه نهفته است). زمانی که دالّ و مدلول در عمل فهم با هم ترکیب می‌شوند، مثلاً کلمهٔ «سگ» و مفهوم «سگ»، نشانه‌ای را شکل می‌دهند. از نظر سوسور زبان نظامی از نشانه‌های پیوسته به یکدیگر از طریق قراردادهای دستوری است، و مدلی برای همهٔ نظام‌های نشانه‌ای دیگر در درون علم کلّی نشانه‌شناسی (semiology) است. زمانی که ما به نشانه‌ای در درون یک نظام واکنش نشان می‌دهیم، همچون واکنش نسبت به رنگ چراغ راهنمایی، این‌کار را مطابق با درک و فهم خود از دستور (گرامر) آن نظام خاص انجام می‌دهیم. گفتن این‌که نشانه‌ها قراردادی هستند، به معنای دلبخواهی (arbitrary) بودن آن‌ها است ــ هر کلمه‌ای برای توصیف یک چیز همان‌قدر خوب است که کلمه‌ای دیگر؛ تا وقتی که توافقی کلّی برای استفاده از آن کلمه در میان استفاده کنندگان از زبان مربوط وجود داشته باشد ــ و این یکی از مناقشه‌برانگیزترین مضامین تفکر سوسور است، چراکه کابوس بی‌ثباتی ریشه‌ای معنا را برمی‌انگیزد. سوسور خود نیز از

پیامدهای این مفهوم ناخشنود بود و سرانجام به جای آن به راه‌حل نسبتاً غیرقانع‌کننده دلبخواهی بودن «نسبی» رضایت داد. دلبخواهی بودن نشانه به آن امکان می‌دهد که در طول زمان تحول یابد. و سوسور بین زبان در شکل همزمانی (synchronic) و در زمانی (dischronic) آن تمایز قایل می‌شود. اولی به زبان به مثابهٔ تمامیتی ایستا و تمام و کمال با اجزای ثابتش (دستور زبان آن) اشاره دارد، و دومی به زبان در مراحل تکامل آن در طول زمان در جایی که ممکن است تغییری حادث شود، مثلاً در معنای کلمه. سوسور علاوه بر آن بین روابط نحوی (syntagmatic) و روابط جانشینی (paradigmatic) در ارتباط با کلمات تمایز قایل است. وقتی که کلمات در عبارات یا جملات به یکدیگر متصل می‌شوند، این زنجیره‌های سازمان یافته دستوری همسازه‌ها یا مرکب‌ها (syntagms) خوانده می‌شوند؛ هنگامی که کلمات به صورت آزادتر و بی‌ترتیب‌تری به یکدیگر می‌پیوندند (مانند حالت «تداعی معانی» در اندیشه) آن‌ها دارای رابطهٔ تداعی (یا جانشینی) توصیف می‌شوند. چنین می‌نماید که در نظر سوسور ارزش وابسته به نظام است و جهت‌گیری عملکردی دارد: ارزش یک کلمه موضوع رابطهٔ عملکردی آن با دیگر کلمات در زنجیره یا توالی آن است.

سوسور همچنین نظریه‌ای تقریباً عجیب را در مراحل متأخر حیاتش دنبال می‌کرد مبنی بر این که شاعران زبان لاتین جناس‌های قلب عمدیِ نام‌های خاص را در کارهایشان نهان دارند [یعنی این نوع جناس در شعرهایشان به صورت مخفی و نامحسوس وجود دارد]، هرچند که وی هرگز نتوانست هیچ شاهد و مدرک چندان محکمی برای این باور خود به دست دهد و هیچ اثری در بارهٔ این موضوع منتشر نکرد. آثار سوسور از منابع اصلی و الهام‌بخش هم در درون و هم در خارج حوزهٔ زبان‌شناسی محسوب می‌شوند و دوره را می‌توان یکی از نقاط عطف تاریخ فکری قرن بیستم به‌ویژه از آن حیث دانست که اعتبار زبان را به منزله جایگاه بسیار مهم مباحثات مربوط به فرهنگ تثبیت می‌کند. از این نظر، آثار سوسور یکی از مهم‌ترین منابع چیزی است که در تحقیقات فکری مدرن «چرخش زبانی» (linguistic turn) خوانده شده است. در درون خود حوزهٔ زبان‌شناسی تأثیر سوسور در توسعه و تحول زبان‌شناسی ساختاری ــ یکی از جریان‌های غالب این رشته ــ از کار یاکوبسون (Jakobson) و مکتب پراگ (که خود بر لوی ـ استروس تأثیر گذاشتند) تا چامسکی و دستور زبان استحاله‌ای ـ مولّد (transformational - generative) وی ادامه می‌یابد. در زمینه‌های گسترده‌تر فرهنگی،

نظریه‌های زبان‌شناختی سوسور اساس ساختارگرایی را فراهم آورده‌اند، [و این امر] با دراختیار گرفتن کامل واژگان تقابل‌های دوگانه مختلف دوره از سوی ساختارگرایان و نشانه‌شناسان [صورت گرفته است]. قبل از به وجود آمدن پساساختارگرایی (post-structuralism)، مدل زبان‌شناسی سوسور یکی از قدرتمندترین و تأثیرگذارترین ابزارهایَ تحلیلیِ در دسترس نظریه‌پردازان فرهنگی بود، و عقاید سوسور با شور و اشتیاق در حوزه‌های گسترده و گوناگونی چون انسان‌شناسی (anthropology) (لوی ـ استروس)، مُد و تبلیغات (بارت) و حتی روانکاوی تبلیغ و ترویج شده‌اند. (ژاک **لاکان**، روانکاو پسافرویدیِ فرانسوی، چنین استدلال کرده است که ضمیر ناخودآگاه ساختاری همچون زبان دارد.) رویکرد معیار ساختارگرایان در تحلیل هر پدیدهٔ فرهنگی به طور مستقیم از روش‌شناسی سوسوری نشئت می‌گیرد: [این روش‌شناسی عبارت است از] مشخص کردن مرزها و حدود نظام مورد بحث، و آن‌گاه پرداختن به طبقه‌بندی عملیات دستور زبانِ نظام از دیدگاه همزمانی (synchronic) و در زمانی (dischronic). حتی پساساختارگرایی که آگاهانه در پی متزلزل ساختن زیربنای فرضیات روش‌شناسی ساختارگرا، مانند پایبندی به ساختارهای عمیق و جوهره‌های متافیزیکی به‌طور کلی، است، دین قابل توجهی به سوسور دارد، چراکه مفهوم دلبخواه بودنِ دالِ (signifier) اوست که یکی از ابواب آغاز را برای طرح پساساختارگرایان فراهم می‌آورد. ساختارزدایی دریدایی، به عنوان یکی از موارد مورد نظر به صورتی بی‌وقفه بر دلبخواهی بودن دال‌ها تأکید می‌کند تا از ادعای خود مبنی بر این که معنا اساساً بی‌ثبات است، پشتیبانی کند و بدین‌ترتیب به برخی از خیال‌پردازی‌های مهار گسیخته‌تر پساساختارگرایانه مجال جولان دهد. بهره‌گیری **دریدا** از [افکار] سوسور در راه اهداف پساساختارگرایی، بقای سوسور را در مقام یکی از وزنه‌های مهم فرهنگی تا انتهای قرن بیستم تضمین کرده است.

استوارت سیم

شِلِر، ماکس[1]

آلمانی. **و:** ۲۲ اوت ۱۸۷۴، مونیخ. **ف:** ۱۹ مه ۱۹۲۸، فرانکفورت. **رده:** پدیده‌شناس. **علا:** نظریهٔ ارزش؛ معرفت‌شناسی؛ متافیزیک؛ فلسفهٔ دین؛ جامعه‌شناسی معرفت؛ انسان‌شناسی فلسفی. **تحص:** دانشگاه ینا. **تأثیر:** هوسرل، اگوستین، پاسکال، نیچه و برگسون. **منا:** ۱۸۹۹ ـ ۱۹۰۶، مدرس، دانشگاه ینا؛ ۱۹۰۶ـ۱۹۱۰، مدرس، دانشگاه مونیخ؛ ۱۹۱۹ ـ ۱۹۲۸، استاد فلسفه و جامعه‌شناسی، دانشگاه کلن؛ ۱۹۲۸، استاد فلسفه، دانشگاه فرانکفورت.

آثار مهم

(1913) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*; (1913) *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebne und Hass*; (1921) *Vom Ewigen im Menschen*; (1926) *Die Wissensformen und die Gesellschaft;* (1928) *Die Stellung des Menschen im Kosmos*; All included in; (1954) *Gesammelte Werke,* Berne: A. Francke Verlag.

سال‌های اولیهٔ زندگی فلسفی شلر در ینا سپری شد که در آن زمان تحت نفوذ ایدئالیسم از نوع نوکانتی بود. امّا مطالعهٔ کتاب **تحقیقات منطقی** هوسرل موجب گرویدن وی به پدیده‌شناسی شد که وی از نظر خصوصیات آن را اساساً مکتبی واقع‌گرا تفسیر می‌کرد. در ۱۹۰۶ وی به مونیخ نقل مکان کرد و به محفلی از پدیده‌گرایان پیوست که در آن زمان در حال شکوفایی بود. امّا در ۱۹۱۰ وی به دلایل شخصی مجبور به استعفا از منصب خود در مونیخ و تبدیل به دانشمندی خصوصی شد. این وضعیت تا انتصاب وی به یک کرسی دانشگاهی در کلن در ۱۹۱۹ ادامه یافت. در آغاز جنگ جهانی اول وی **قریحهٔ جنگ و جنگ آلمان** را نوشت که در آن او نیز، همچون بسیاری روشنفکران دیگر نظیر

1. Scheler, Max

هوسرل، در جنگ چیزی مثبت می‌دید ــ نوعی تجدید حیات معنوی. امّا پس از جنگ، شلر موضعی صلح‌طلبانه اختیار کرد. مدتی کاتولیکی متعهد بود. بااین حال وی، که نه از آکویناس بلکه از اگوستین الهام می‌گرفت، هرگز فرصتی برای گذراندن در فلسفهٔ رسمی کلیسا نداشت. وی بعدها از مذهب کاتولیک و حتی از خداباوری فاصله گرفت و در اوج توانایی‌هایَ خود در سال ۱۹۲۸، کمی پس از نقل مکان به فرانکفورت، درگذشت. دوست و تحسین‌کنندهٔ او، مارتین **هایدگر**، به هنگام اعلام خبر مرگ وی به شاگردان خود در ماربورگ شلر را توانمندترین نیرو در فلسفهٔ معاصر خواند.

شلر فیلسوف نوعی دانشگاهی نبود. وی نیرویی بنیادی، نوعی آتشفشان فلسفی بود. وفور و پراکندگی صِرف آرای وی و فقدان هرگونه وحدت تعریف شده و مشخص در آن‌ها، جمع‌بندی این آرا را مشکل می‌کند. شلر در بخش عمده‌ای از زندگی‌اش خود را پدیده‌شناس توصیف می‌کرد. آنچه وی را به سوی **تحقیقات منطقی** هوسرل جذب می‌کرد، حملهٔ هوسرل به روان‌شناسی‌گرایی (psychologism) و دفاع او از امکان شهود ماهیت‌ها بود. شلر به شدت نسبت به شکل ایدئالیستی‌ای که پدیده‌شناسی هوسرل بعدها به خود گرفت عناد می‌ورزید. واقع‌گرایی پدیده‌شناسانهٔ شلر با اولویت معرفت‌شناختی‌ای که وی برای احساس و عاطفه در برابر حالات «نظری» آگاهی قایل است، متمایز می‌شود. شاید بهترین نمونه پدیده‌شناسی شلر در کار او، **شکل‌گرایی در علم اخلاق** وی (۱۹۱۳) است، اثری که احتمالاً وی به موجب آن به بهترین صورت در یادها خواهد ماند. شلر در این اثر، به دفاع از امری می‌پردازد که این روزها شکلی از واقع‌گرایی اخلاقی خوانده می‌شود. بخشی از این اثر سلبی است که به منظور نمایش نارسایی‌های تأثیرگذارترین تلاش [در میان فلاسفه] برای نبرد با ذهنیت‌گرایی (subjectivism) و نسبیت‌گرایی ــ یعنی علم اخلاق کانت، که شلر آن را «آن بنای غول‌آسای ساخته شده از پولاد و برنز» خواند ــ طرح‌ریزی شده است. شکل‌گرایی و در نتیجه پوچ بودن علم اخلاق کانت بر پایهٔ عجز در تمایز قائل شدن بین خیرها، آنچه مطلوب و مقصود است، و ارزش‌ها است. کانت در مورد این اندیشه که علم اخلاق با الزامات بلاشرطش در مورد رفتار بر پایه خیرها استوار نیست، محق است. امّا از این مطلب نتیجه نمی‌شود که ممکن نیست [اخلاق] بر پایهٔ ارزش‌ها استوار باشد. اشتباه است که تصور کنیم آنچه پیشینی (a priori) است فقط به شکل مربوط است. ارزش‌ها پیشینی هستند و علاوه بر آن نظمی براساس سلسله‌مراتب را نشان می‌دهند که خود آن

نیز پیشینی است. در این‌جا به روشنی قرابتی با شهودگرایی مور و راس (Ross) وجود دارد (شلر با اولی آشنایی داشت). امّا در حالی که در نظر این شهودگرایان بریتانیایی دریافت ارزش امری اساساً عقلانی است، نزد شلر ارزش‌ها در احساسات آشکار می‌شوند. وی می‌اندیشد که انکار اهمیت‌شناختی احساسات ناشی از این نظر اشتباه است که احساسات صرفاً رویدادهایی درونی و فاقد ساختار التفاتی یا قصدی هستند. تحقیق در این مورد جالب توجه است که از دیدگاه شلر ذهنیت‌گرایی یا سوبژکتیویسم هیوم تاکجا ناشی از درک ناقص طبیعت احساس است.

شلر همچنین پدیده‌شناسی را با تأثیری قابل توجه در حوزهٔ دین به‌کار گرفت. وی در کتاب در بارهٔ جاودانگی در انسان (۱۹۲۱)، که وقتی وی هنوز کاتولیکی مومن بود نوشته شد، ساختارهای اساسی آگاهی دینی را توصیف می‌کند. چنین توصیف پدیده‌شناسانه‌ای هم «موضوع» این‌گونه آگاهی را، آن‌طور که مورد نظر بوده است، دربر می‌گیرد و هم شکل‌های مختلف «عمل» دینی را که سازندهٔ این‌گونه آگاهی است. هیچ‌گونه برهانی *(Beweis)* در اثبات وجود خدا وجود ندارد امّا نوعی *Aufweis* به مفهوم به‌منظر دید آوردن، امکان‌پذیر است. در کارهای بعدی و کم‌تر پدیده‌شناسانه و بیش‌تر متافیزیکی وی در این خصوص،خدا نه به مثابه موجودی ازلی بلکه چیزی تصویر شده است که در جریان جدال کیهانی بین روح (Geist) و تمنا (Drang)، دو صفت جوهریِ زمینهٔ ازلی هستی (Urgrund des Seins)، در انسان ظهور می‌کند و پدیدار می‌شود.

دیگر خصوصیات و جنبه‌های اندیشهٔ شلر که سزاوار ذکر هستند عبارت‌اند از:

۱) برداشت وی از شخص بودن (personhood). شخص نوعی شیء یا جوهر (substance) نیست، حتی شیء یا جوهری غیرمادی هم نیست. بلکه «عامل و انجام‌دهنده»، «کنندهٔ» (Vollzieher) «اعمال» است. او به مثابه چیزی ورای اعمالش وجود ندارد، بلکه وجودش در و از طریق اعمالش است. بدین‌گونه و با این تعریف شخص بودن اشخاص هرگز عینیت نمی‌یابد.

۲) تلقی وی از «مسئلهٔ اذهان دیگر». شلر با انکار استنتاج قیاسی و نیز همدلی (empathy) به منزله پایهٔ چنین معرفتی ادعا می‌کند که توجه به «امور واقع پدیده‌شناختی» نشان می‌دهد که ما مستقیماً شادی شخص دیگر را در خنده‌اش، اندوه او را در اشک‌هایش، و امثال آن درک می‌کنیم. ما تنها می‌توانیم براساس این پیش‌فرض که

ادراک حسّی صِرفاً «مجموعه‌ای از حسیّات فیزیکی است» این مطلب را انکار کنیم.

۳) برداشت وی از جامعه‌شناسی معرفت، که به تحقیق در بارهٔ ارتباطات بین انواع مختلف معرفت و نظام‌های ارزشی گروه‌های اجتماعی مختلف می‌پردازد. با این‌حال وی تأکید دارد که این برداشت به جامعه‌شناسی‌گرایی (sociologism) نمی‌انجامد، که همان پیامدهای شک‌گرایانه و نسبی‌گرایانهٔ روان‌شناسی‌گرایی را دارد که هوسرل به‌طور مؤثری آن را رد کرده است.

۴) برداشت او از «انسان‌شناسی فلسفی». شلر در کتاب *Die Stellung des Menschen im Kosmos* خود (۱۹۲۸) ابتدا به عناصری می‌پردازد که انسان‌ها در آن‌ها با حیوانات شریک‌اند: انگیزش حسی *(Gefühlsdrang)*، غریزه، خاطرهٔ پی‌آیند یا ملازمتی [تداعی معانی، تداعی خاطرهٔ موضوعی با به‌خاطر آوردن موضوعی دیگر] و هوش عملی ارگانیک. تاآن‌جا که به این خصوصیات مربوط می‌شود، انسان‌ها فقط در میزان [برخورداری از آنها] با حیوانات متفاوت‌اند. تفاوت ماهیتی [انسان‌ها با حیوانات] آن است که انسان‌ها از روح (Geist) برخوردارند و حیوانات چنین نیستند. روح است که انسان‌ها را در برابر دنیا پذیرا (Weltoffen) می‌کند به این مفهوم که آن‌ها قادرند چیزها را عینیت ببخشند و آن‌ها را چنان که هستند ببینند، به عوض آن‌که کاملاً در «محیط زیستی» (Umwelt) جذب شوند که نیازهای زندگیشان آن را ساخته است.

پاول گُرنر

شلیک، فریدریش آلبرت موریتس[1]

آلمانی. و: ۱۴ آوریل ۱۸۸۲، برلین. ف: ۲۲ ژوئن ۱۹۳۶، وین. رده: فیزیکدان؛ فیلسوف علم فیزیک. علا: معرفت‌شناسی. تحص: برلین ۱۹۰۰ ـ ۱۹۰۴، هایدلبرگ ۱۹۰۱، لوزان [سوئیس] ۱۹۰۲، دکتری در فیزیک، برلین، ۱۹۰۴؛ امتحان آمادگی تدریس، روشتوک ۱۹۱۱ (مفهوم حقیقت [موضوع رسالهٔ امتحان مربوط]). تأثیر: هلمهولتز (Helmholtz)، کیرشهوف (Kirchhoff)، هیلبرت (Hilbert)، ماخ، پلانک، پوانکاره و ویتگنشتاین. مقا: روشتورک ۱۹۱۱ ـ ۱۹۲۱، کیل ۱۹۲۱؛ کرسی تاریخ و نظریه علوم استقرایی، دانشگاه وین ۱۹۲۱ ـ ۱۹۳۶.

آثار مهم

(1917) *Raum und Zeit in der moderne Physik*; (1918) *Allgemeine Erkenntnislehre*; (1921) (ed. with P. Hertz) H. von Helmholtz, *Schriften zur Erkenntnistheorie*; (1922) (with M. Rubner and E. Warburg) *Helmholtz als Physiker, Physiologe und Philosoph,* Karlsruhe: C. F. Müller; (1925) 'Naturphilosophie', in M. Dessoir (ed.) *Lehrbuch der Philosophie*; (1927) *Vom Sinn des Lebens,* Erlangen: Palm & Enke; (1930) *Fragen der Ethik*; (1934) *Les Énoncés scientifiques et la réalité du monde extérieure*; (1935) *Sur le fondement de la connaissance*; (1937) *L'École de Vienne et la philosophie traditionelle, Travaux du IXe Congrès International de Philosophie*; (1938) *Gesammelte Augsätze*; (1948) *Gesetz, Kausalität und Wahrscheinlichkeit*; (1948) *Grundzüge der Naturphilosophie*; (1952) *Natur und Kultur,* ed. J. Rauscher; (1979) *Philosophical Papers,* 2 vols, ed. Mulder and van de Velde Schlick; (1986) *Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang,* ed. Mulder *et al.*,.

موریتس شلیک شخصیت اصلی در بالندگی آتی حلقه نومثبت‌گرای (نوپوزیتیویست)

---

1. Schlick, Friedrich Albert Moritz

وین بود. او، که از نخستین طرفداران و مبلغان نظریهٔ نسبیت اینشتین به‌شمار می‌رفت، به پیشنهاد هانس هاهن (Hans Hahn) از کیل به کرسی دانشگاهی وین منتقل شد، که اصلاً برای اِرنست ماخ ایجاد شده بود، هرچند که، حداقل در ابتدای کار، آثار وی نشانی از اصول اثبات‌گرایانه (verificationist)، که معمولاً ملازم حلقه وین بود، در خود نداشت. رویکرد شلیک همچنین از آن حیث که سیاست‌های علنی و آشکارا دست چپی و ضدروحانی همکارانش در کارهایش بسیار کم به چشم می‌خورد، با رویکرد آن‌ها در حلقه وین متفاوت بود. طرح ضدمتافیزیکی شلیک در پی فلسفه‌ای علمی‌تر و دقیق‌تر، وابسته به رویکردی تحلیلی و منطقی بود. در این امر، وی بدون تردید یکی از سرچشمه‌های نگرش ضدتاریخی بود که نومثبت‌گرایان را حتی از قهرمانشان ماخ در میان اسلافشان، جدا می‌ساخت. در آثار اولیه شلیک نظریهٔ کلّی معرفت براساس نمونهٔ علوم تجریدی ــ به‌ویژه فیزیک و ریاضیات ــ بنا می‌شد. این نظریه صرفاً استدلالی و تشکیل شده از شناخت روابط بین امور بود، نه آشنایی با چیزهای فی‌نفسه که از نظر شلیک متافیزیکی بود. چنین شناخت گزاره‌ای (propositional) ناب از طریق سیستم‌های ظنی یا فرضی مفاهیم به دست می‌آمد که به منزله نشانه‌هایی برای بازنمایی چیزها تنظیم و ساخته می‌شدند تا نمادی برای آن چیزها و روابط متقابل آن‌ها باشند، و بنابر امر واقع، صحت و صدق آن‌ها اثبات و تأیید شود. حقیقت، که شلیک آن را نفی نمی‌کند بلکه چیزی می‌داند که، در قیاس با کلیّت ارزشمندتر روابط، دستیابی به آن آسان‌تر است، از طریق وجود ارجاع نامبهم به امور واقع تعریف می‌شود. در این نظام گزاره‌ایِ استدلالی، مفاهیم به‌طور تلویحی از طریق جایگاه آن‌ها در نظام تعریف، و نظریه نوعی شبکه تلقی می‌شد که به هر مفهوم و لذا به هر موضوعی جایگاهش را می‌بخشید. بدین‌ترتیب این نظام به مثابهٔ نظام طبقه‌بندی واقعیت‌ها عمل می‌کرد.

تعیین تفصیلی تأثیرپذیری‌ها در پس کار شلیک مشکل است. وی نشان می‌دهد که با کار بیش‌تر تجربه‌گرایان و خردگرایان در میان اسلافش ــ علاوه بر آلمانی‌ها، فرانسوی‌زبان‌ها و انگلیسی‌زبان‌ها ـ آشنایی داشت، که شامل مثبت‌گرایان (پوزیتیویست‌های) قرن نوزدهم و نوکانتی‌ها هم می‌شد. به هر حال، نظام وی با نظام دوئم در اوایل دههٔ ۱۸۹۰ نقاط اشتراک بسیاری دارد و این امر بدون شک به دلیل وابستگی دوسویهٔ آن‌ها به فیزیکدان‌های قرن نوزدهم، مانند کیرشهوف و آشنایی با نظام‌های ریاضی شدیداً صوری است. همچنین، نظام وی با تمایل بسیار شدیدش به

[نظریهٔ] خطاپذیری، چیزهای بسیاری دارد که برای پوپر بیش‌تر قابل پذیرش بوده است تا نظریه‌های اثبات‌گرایانه (verificationist) و احتمال‌گرایانه (probabilistic) بعدی همراه با نومثبت‌گرایی (نوپوزیتیویسم). یک خصوصیت مشترک آن نظام با نومثبت‌گرایی بعدی تأکید آن است بر این که امر پیشینی تحلیلی (analytic a priori) و پسینی ترکیبی (synthetic a posteriori) به‌صورتی متقابل مانعةالجمع هستند، و نیز تأکیدش براصل تناقض (principle of contradiction) است. نظریه تحقیق‌پذیری یا اثبات‌پذیری (verifiability) معنا تحولی مربوط به مدت‌ها بعد بود و احتمالاً تأثیر گرفته از رساله ویتگنشتاین. فهمیدن این امر مشکل است که چگونه شلیک می‌توانست با چیزی چون نظریهٔ احتمالاً بد ارائه شده به دست آیر مبنی بر این‌که جملات معنادار ساختارهایی منطقی خارج از داده‌های حسّی هستند، موافق باشد. چرا که اگر داده‌های حسّی حسیّاتی راستین باشند، هرگز امکان ندارد که نشانه‌ها ساختارهای منطقیِ آنچه بر آن دلالت می‌کنند باشند، و اگر داده‌های حسی حسیّاتی راستین نباشند، این مطلب مبهم و نامعلوم باقی می‌ماند که چگونه مفاهیم و گزاره‌ها در واقع حسیّات بالفعل را باز می‌نمایانند.

آر. اِن. دی. مارتین

مآخذ

Metzler; H. Feigl (1937) in *Erkenntnis* 7:393 - 419; P. Frank (1949) *Modern Science and its Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard UP; Ziegenfuss & Jung; NöB, 19:120-8; DSB 1975: 177a - 179b (bibliography).

فِرگه، فریدریش لودویگ گوتلوب[1]

آلمانی. و: ۱۸۴۸، وایمار، آلمان. ف: ۱۹۲۵، بادکِلینن، آلمان. رده: منطق‌دان؛ فیلسوف افلاطونی ریاضیات؛ فیلسوف تحلیلی. علا: شالوده‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی نظریهٔ اعداد. **تحص**: دانشگاه‌های ینا (۱۸۶۹ ـ ۱۸۷۰) و گوتینگن (۱۸۷۱ ـ ۱۸۷۳)؛ دکتری ریاضیات. **منا**: ۱۸۷۴ ـ ۱۹۱۸، مدرس، استادیار، و سپس استاد افتخاری عادی ریاضیات در دانشگاه ینا.

آثار مهم

(1879) *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*; (1884) *Die Grundlagen der Arithmetik, ein logischmathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*; (1891) 'Funktion und Begriff', an Address given to the Jenaische Gesellschaft für Medicin und Naturwissenschaft, 9 January 1891; (1892) *Grundgesetze der Arithmetik, Begriffsschriftlich abgeleitet Bd. I*; (1893) *Grundgesetze der Arithmetik, Begriffsschriftlich abgeleitet Bd. I*; (1903) *Grundgesetze der Arithmetik, Begriffsschriftlich abgeleitet Bd. II*; (1918) 'Der Gedanke: eine logische Untersuchung', *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1; (1979) *Posthumous Writings,* ed. H. Hermes, F. Kambartel and F. Kaulbach, trans. P. Long and R. White.

فِرگه تحت تأثیر تحول فنی نظریهٔ اعداد در قرن نوزدهم آمیخته با، آن‌طور که به‌نظر وی می‌رسید، وضعیت «فضاحت‌بار» مبانی آن بود. وی این وظیفه را برای خود قائل شد که مبانی معرفت‌شناختی مطمئنی به نظریهٔ اعداد ببخشد و موضوع مورد مطالعهٔ آن را به صورتی مناسب مشخص کند. فِرگه به‌ویژه تلاش‌هایی را که برای قرار دادن ریاضیات در زمینهٔ روان‌شناسی انسانی به عمل می‌آمد، رد کرد. وی همچنین به رد تلاش‌هایی،

---

1. Frege, Friedrich Ludwig Gottlob

مانند. تلاش‌های جان استوارت میل، پرداخت که برای تفسیر نظریهٔ اعداد به مثابهٔ علمی تجربی صورت می‌گرفت. علاوه بر آن، وی تلاش‌هایی را رد کرد که ریاضیات را موضوعی بدون محتوای موضوعی به تصویر می‌کشیدند: یعنی به‌کارگیری صوری نشانه‌هایی پوچ و توخالی بدون هیچ معنای ذاتی و درونی. وی نظریهٔ اعداد را به معنای مطالعهٔ روابط ضروری بین اعداد و اعداد را ابژه‌های انتزاعی مستقل از ذهن تعبیر کرد. این دیدگاه، به دلیل دیدگاه مشابه افلاطون، افلاطون‌گرایی شناخته می‌شود. فِرگه وظیفهٔ خود را مشخص کردن حقایق دقیق و بدیهی منطق ناب می‌دانست که برحسب آن‌ها، مفاهیم عددی ممکن بود تعریف شوند، و از آن‌ها قضیه‌های پذیرفته شدهٔ نظریهٔ اعداد را می‌شد با دقت تمام استنتاج کرد. این طرح با عنوان منطق‌گرایی (logicism)، قرار دادن نظریهٔ اعداد در زمینهٔ منطق ناب، شناخته می‌شود. در جریان این کار، فِرگه سه نقش مهم در فلسفه ایفا کرد:

نخست این‌که وی طریقه‌ای را که به‌صورتی ریشه‌ای جدید بود برای پرداختن به کمیّت‌نگارها (quantifiers) در منطق ابداع کرد. کمیّت‌نگارها عباراتی هستند مانند «چیزی»، «همه» و «هر چیز» که می‌توانند جای خالی را در خبرهایی مانند «ــــ قرمز است» پر کنند تا جملاتی بسازند که صادق یا کاذبند ــ برای مثال، «چیزی قرمز است»، «همه چیز قرمز است». تکنیک فِرگه ما را قادر می‌سازد که عبارت مرکبی مانند «ــــ قرمز است و ــــ گرد است» را یک خبر واحد ببینیم، اگر نه از نظر دستوری از نظر منطقی. هیچ محدودیتی از نظر پیچیدگی و مرکب بودن خبرهایی که کمیت‌نگارها می‌توانند به‌صورت جمله درآورند وجود ندارد، برای نمونه، «اگر ــــ قرمز است پس همهٔ گاوهای نر از ــــ نفرت دارند»، در منطق فِرگه یک خبر است، و خبری است که خود کمیّت‌نگار «همه» را در خود جای داده است. فِرگه کمیّت نگارهای خود را در زبان صوری تازه‌ای مخصوص به خودش به کار گرفت، نخستین زبان از نظر معناشناختی دقیقی که در آن منطق و نظریه مجموعه‌ها به شکلی دقیق صورت‌بندیِ می‌شدند.

کشف فِرگه مهم‌ترین راهگشایی در منطق از زمانی بود که ارسطو حدود دو هزاره قبل این دانش را پایه‌گذاری کرد. این کشف نخستین تلقی موفقیت‌آمیز از نسبت‌ها را فراهم آورد و تحول انفجاری منطق را در این قرن میسر ساخت. توسعه و تحول نظریهٔ برهان‌ها (theory of proofs)، به‌ویژه کار آلفرد **تارسکی** و کورت **گودل**، به‌طور مستقیم از کار پیشگامانهٔ فِرگه نشئت می‌گیرد. منطقی که فِرگه ابداع کرد، اینک چنان پذیرش

گسترده‌ای یافته است که به منزله ابزار کاری معیار و استاندارد شناخته و تدریس می‌شود بدون آن‌که آن را به ابداع‌کننده‌اش منسوب کنند، همچون خود ریاضیات ابتدایی. با این حال برخی ـ که در آن میان بروور (Brouwer)، هیتینگ (Heyting) و شاید دومِت قابل ذکرند ـ زبان صوری فِرگه را می‌پذیرند امّا همهٔ منطقی را که وی از آن زبان برای تبیین آن استفاده می‌کرد، قبول نمی‌کنند.

دوم این که، فِرگه زبان صوری خود را در مبانی علم حساب، بخش اول *(Grundgesetze der Arithmetik Band I)*، برای عرضهٔ نخستین نظام اصول موضوعه (axioms) و تعریف‌های آنچه ما اینک منطق و نظریهٔ مجموعه‌ها می‌خوانیم، به‌کار برد و هم او استنتاج بسیار دقیق حقایق پذیرفته شدهٔ نظریهٔ اعداد را از آن اصول موضوعه و تعریف‌ها آغاز کرد. این برنامه‌ای بود که وی قصد داشت در جلد دوم ادامه دهد. امّا ناکامی عظیمی حاصل وی شد، چون درحالی که جلد دوم در دست چاپ بود، برتراند راسل نشان داد که اصول موضوعه فِرگه استنتاج دقیق تناقضی را ممکن می‌سازند که نسل‌های بعد آن را به نام ناسازه یا پارادوکس راسل می‌شناسند. فِرگه راهی برای بازسازی اصول موضوعه‌اش به طریقی که وی را قانع کند، نیافت، و نوشته‌های خصوصی وی حاکی از آن است که او منطق‌گرایی را رها کرد و به این دیدگاه رسید که به رغم همه چیز ممکن نیست نظریهٔ اعداد از حقایق ضروری منطق ناب استنتاج شود. مشکل نه در اصول موضوعهٔ منطقی فِرگه که در اصول موضوعهٔ نظریهٔ مجموعه‌های وی بود. آن اصول موضوعه این نظر را که هر محمولی ممکن است برای تعریف یک مجموعه، یعنی مجموعهٔ چیزهایی که آن محمول در بارهٔ آن‌ها صدق می‌کند، به‌کار رود، با این نظر که هر محمولی باید در بارهٔ هر چیزی که وجود دارد صادق یا کاذب باشد، ترکیب می‌کنند. بنابراین، راسل محمول یا خبر «ـــ عضوی از خودش نیست» را گرفت و مجموعهٔ چیزهایی را که جزئی از خودشان نیستند تعریف کرد، و سپس سؤال کرد که آیا آن محمول یا خبر در بارهٔ خود مجموعه صادق است یا کاذب. به آسانی می‌توان دید که اگر هست پس نیست، و اگر نیست پس هست، و این امر متناقض‌نما یا پارادوکسیکال است.

فِرگه چیزی را صورت‌بندی کرد که ما اینک با عنوان «نظریهٔ ساده‌دلانه مجموعه‌ها» (Naive Set Theory) از آن یاد می‌کنیم. امّا این نظریه فقط به این مفهوم «ساده‌دلانه» است که اعتقاد داشتن به چنین نظریهٔ مجموعه‌هایی با درنظر گرفتن صورت‌بندی دقیق

آن به دست فِرگه و بهره‌برداری راسل از آن صورت‌بندی دقیق برای تکوین ناسازه‌اش، «ساده‌دلانه» است. قبل از این تحولات، «نظریهٔ ساده‌دلانهٔ مجموعه‌ها» نظریه‌ای واجد کشش و جاذبه بود. سهمی که فِرگه در این‌جا ادا کرد، تولید یک صورت‌بندی دقیق از «نظریهٔ ساده‌دلانهٔ مجموعه‌ها» بود که راسل توانست از دقت آن برای پردازش ناسازهٔ خود بهره‌برداری کند، و بدین‌ترتیب، دربین آن‌ها به دوره‌ای از ساده‌دلی پایان ببخشد و موجب تحولات جدید نظریه‌های مجموعه‌ها شود.

افلاطون‌گرایی فِرگه سرنوشت بهتری داشته است. اندیشهٔ اصلی وی به‌طور کلی پذیرفته شده است ــ یعنی وقتی نظریه‌ای به‌صورتی مناسب در زبان صوری فِرگه صورت‌بندی شده باشد، و با فرض این‌که آن نظریه درست است، آنگاه الزام هستی‌شناسانهٔ آن را، خواه افلاطونی باشد خواه غیرافلاطونی، می‌توان از ترکیب نحوی آن حذف کرد. این رهیافت برای نمونه بین کریسپین رایت (Crispin Wright) که از افلاطون‌گرایی دفاع کرده است، و دبلیو. وی. اُ. **کواین** و نلسون **گودمن**، که در پی صورت‌بندی مجدد نظریهٔ اعداد به طریقی بودند که تعهد آن به چیزهای انتزاعی را حذف کند یا به حداقل برساند، و از این‌رو با افلاطون‌گرایی مخالف بودند، مشترک است. هارتری فیلد (Hartry Field) نیز در این تلقی با آنان شریک است امّا این تلقی وی را به این نتیجه گیری هدایت کرده است که نظریهٔ اعداد صادق نیست ولی پندار مفیدی است.

سومین هدیهٔ بزرگ فِرگه به فلسفه نظریهٔ معنای اوست. فِرگه به یک نظریهٔ معنا نیاز داشت تا نشان دهد که زبان صوری ابداعی وی، برعکس زبان طبیعی ما، از نظر هستی‌شناختی روشن و واضح است. مفاهیم کلیدی مورد استفادهٔ وی مفهوم *(Sinn)* و ارجاع (Bedeutung) بودند. به صورت تقریبی، مفهومِ عبارت چیزی است که ذهن آن را درک می‌کند و مفهوم واسطهٔ ارتباطی بین ذهن و آن موجود دنیوی (مصداق / referent) است که عبارت در بارهٔ آن است. دقیق‌تر آن‌که، مفهومِ عبارت، (۱) از جانب ذهن درک می‌شود، امّا (۲) ذاتی روان‌شناختی نیست، چراکه ممکن است دو ذهن مفهوم واحدی را درک کنند. علاوه بر آن، (۳) مفهوم، عبارت را به مصداق مورد اشاره آن در جهان مربوط می‌کند ــ فِرگه مفهوم را «حالتِ نمود مصداق» می‌نامد. و سرانجام آن‌که، (۴) مفهوم عبارت در شرایط صدق (truth - conditions) جملاتی که آن عبارت در آن‌ها حادث می‌شود، سهیم است. درک مفهوم یک جمله دانستن شرایط صدق آن را نیز در خود دارد.

از سوی دیگر، مصداق عبارت، (۱) نقش معناشناختی آن است: یعنی، سهم آن عبارت در مشخص کردن ارزش‌های صدق جملاتی که آن عبارت در آن‌ها حادث می‌شود. از این مطلب چنین نتیجه می‌شود که همه مقولات عبارات مصداق‌های خود را دارند ــ محمول‌ها، ثابت‌های منطقی (logical constants)، بندهای کامل (whole clauses) و نیز عبارت‌های اسمی (noun phrases). امّا، (۲) فِرگه همچنین ارجاع را مشابه رابطه بین نام و دارندهٔ آن می‌پندارد. بنابراین، وی چنین می‌اندیشد که جهان دربردارندهٔ موجودیت‌هایی است متناظر با محمول‌ها، ثابت‌های منطقی و بندهای کامل، همان‌طور که حاوی چیزهایی است متناظر با عبارت‌های اسمی. این موجودیت‌های افزوده به ترتیب عبارت‌اند از: مفاهیم (concepts)، توابع ارزشی (truth functions) و ارزش‌های صدق (truth values).

این نظریهٔ فِرگه بسیار تأثیرگذار بوده است. ویتگنشتاین در رسالهٔ خود آن را به صورت ریشه‌ای بازپردازی و در تحقیقات فلسفی خود از بیخ و بن رد کرده است. **دیویدسون** مدعی نسب‌نامه‌ای فِرگه‌ای برای طرح تأثیرگذار خود در مورد نظریه‌ای در باب معناست و دومِت دیویدسون رااز دیدگاهی فِرگه‌ای مورد انتقاد قرار می‌دهد.

فِرگه سرتاسر زندگی کاری خود را در دانشگاه ینا، که در آن‌جا مورد احترام بود، به آرامی سپری کرد. امّا کار او، به قیمت یأس و دلسردی وی، در زمان حیاتش توجه و علاقه چندانی را به خود جلب نکرد. با این حال استثناهای بارز و سرشناسی نیز [در مورد توجه به کار وی] وجود داشت: پیانو (Peano)، **هوسرل**، **راسل**، **ویتگنشتاین** و **کارناپ** همگی آثار فِرگه را مطالعه کردند. بازشناسی او پس از مرگش و تأثیر او بر فلسفهٔ تحلیلی عظیم و چشمگیر بوده است.

جیم ادواردز

مآخذ

M. A. E. Dummett (1982) *The Interpretation of Frege's philosophy,* London: Duckworth (with bibliography); Terrell ward Bynum (1993) *Gottlob Frege: Conceptual Notation and Related Articles*, Oxfrod: oup (with bibliography).

فِنگ یولان (فونگ یو ـ لان)[1]

چینی. و: ۱۸۹۵، تانگهو، استان هونان، چین. ف: ۱۹۹۰، پکن [بی‌جینگ]. رده: نوکنفوسیوسی. علا: تاریخ فلسفهٔ چین؛ خردگرایی نوکنفوسیوسی. تحص: دانشگاه پکن و دانشگاه کلمبیا، ایالات متحدهٔ آمریکا. تأثیر: جان دیویی و فردریک ج. یی. وودبریج؛ نوکنفوسیوسیسم؛ دائوییسم، بودیسم؛ و منطق و متافیزیک غربی. منا: ۱۹۲۳ ـ ۱۹۲۵ استاد فلسفه، دانشگاه ژونگ‌ژُنو، کایفِنگ؛ ۱۹۲۶ ـ ۱۹۲۸، استاد فلسفه، دانشگاه ین‌چینگ، پکن؛ ۱۹۳۳ ـ ۱۹۵۲، استاد فلسفه، دانشگاه کینگ‌هوا، پکن؛ ۱۹۳۳ ـ ۱۹۵۲، مدیر کالج هنر و رئیس گروه فلسفه، دانشگاه کینگ‌هوا؛ ۱۹۳۹ ـ ۱۹۴۶، مدیر کالج هنر، دانشگاه وابسته جنوب غربی، کون‌مینگ؛ ۱۹۵۲ ـ ۱۹۹۰، استاد، دانشگاه پکن؛ ۱۹۵۴ ـ ۱۹۶۶، رئیس بخش فلسفهٔ چینی، مؤسسه تحقیقات فلسفه، فرهنگستان چین؛ ۱۹۴۶ ـ ۱۹۴۷، استاد میهمان، دانشگاه پنسیلوانیا، ایالات متحدهٔ آمریکا؛ ۱۹۴۷ ـ ۱۹۴۸، استاد میهمان، دانشگاه هاوایی.

آثار مهم

(1924) *A Comparative Study of Life's Ideals: the Way of Decrease and Increase with Interpretations and Illustrations from the Philosophies of the East and West*; (1924) *A Philosophy of Life*; (1924) *A View of Life*; (1930-6) *A History of Chinese Philosophy*, 2 vols; (1931) *Zhuangzi: A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Guo Xiang*; (1934) *A Brief History of Chinese Philosophy*; (1936) *A Supplement to the History of Chinese Philosophy*; (1938) *A New Treatise on Neo-Confucianism*; (1939) *China's Road to Freedom*; (1939) *A New Treatise on the Way of Living*; (1940) *New Culture and Society*; (1940) *New Self*; (1942) *New Morality*; (1943) *A New Treatise on the Nature of Man*; (1944) *The Spirit of Chinese Philosophy*; (1944) *New Philosophy*; (1946) *New Scholarship*; (1946) *A New Treatise on the Methodology of Metaphysics*;

1. Feng Youlan (Fung Yu-lan)

(1948) *Collected Essays in Wartime*; (1948) *Short History of Chinese Philosophy,* in English, ed. Derk Bodde; (1958) *Essays on the History of Chinese Philosophy*; (1983-90) *A New History of Chinese Philosophy*; (1984) *My Memoirs*; (1985 –) *The Collected Works of Feng Youlan,* 14 vols; (1991) *Selected Philosophical Writings of Fung Yu-Lan.*

فنگ فیلسوفی خلاق با توانایی چشمگیر و علاوه بر آن مهم‌ترین مورخ فلسفهٔ چین در قرن بیستم بود. توجه وی به مابعدالطبیعه، تحلیل منطقی، سُنَت، فرهنگ و اخلاق و شناخت استادانهٔ وی از فلسفهٔ غربی و چینی، نظامی فلسفی به وجود آورد که عمق تفکر و شیوایی مشخصهٔ بارز آن بود. فنگ در سرتاسر زندگی فلسفی خود ماده‌گرا بود، امّا بعداز سال ۱۹۴۹، فشار سیاسی و تمایل خود وی برای قرار دادن کارش در زمینه‌ای مارکسیستی به انتقاد ــ از ــ خودهای مکرّر و حملات سخت و آتشین از سوی دیگران منجر گردید که به دوره «انقلاب فرهنگی» منحصر نمی‌شد. حتی در این مرحلهٔ اخیر نیز کار وی اغلب ذکاوت و نکته‌سنجی و تعادل را نشان می‌داد.

آموزش فنگ در دورهٔ دکتری در دانشگاه کلمبیا زیر نظر جان **دیویی** عمل‌گرا و فردریک وودبریج (Frederick Woodbridge) نوواقع‌گرا وی را به مطالبهٔ استدلال روشن و دقت تحلیلی در احکام و دفاع از مواضع فلسفی هدایت کرد. فنگ متون پر از مجاز و حکیمانه و موجز چینی را از نو چنان تفسیر کرد که جوابگوی معیارهای سطح بالای خود او برای قدرت استدلال باشند. وی در پی آن بود که با حفظ آنچه در سنت فلسفی چین به شکوفایی جدید اندیشهٔ چینی کمک می‌کرد و با رد بقیهٔ مطالب، سنت عظیمی از فلسفهٔ چین را مشخص کند. رد آموزش‌های [سلسله‌های] هان (Han) و کینگ (Qing) از سوی وی و روش او در مشخص کردن آنچه به آن سنت و تاریخچه تعلق داشت، به صورت کانون مناقشاتی پرهیجان درآمد. بعضی منتقدان از این شکایت داشتند که زاویهٔ دید وی از یک تحقیق عمدهٔ تاریخی به تحقیق بعدی تغییر می‌کرد، درحالی که دیگران بر این اندیشه بودند که سنت باید موضوع کشف و شناختی منفعل باشد نه ساخت و سازی فعال. بسیاری ارزیابی وی از شخصیت‌ها یا مکاتب خاص را مورد اعتراض قرار دادند یا تقسیم‌بندی وی بین «دوران فلاسفه» (تا حدود سال ۱۰۰ ق.م.) و «دوران معرفت کلاسیک» (بعداز سال ۱۰۰ ق.م.) را رد می‌کردند. جدی‌ترین فلاسفهٔ چین، به‌ویژه آن‌ها که با فصلنامه بررسی فلسفی *(philosophical Review)* همراه و

همکار بودند، مهارت عمیق فنگ را در استفاده از فنون پیچیدهٔ غربی برای انطباق فلسفهٔ سنتی با نیازهای چین معاصر تحسین می‌کردند. این فلاسفه همچنین تلاش وی برای حل و فصل مناقشات خطیر و مهم بر سر ارزش نسبی اندیشهٔ غربی و اندیشهٔ چینی را که زندگی فکری و روشنفکری چین در اوایل قرن بیستم را به خود مشغول کرده بود، مورد تمجید قرار می‌دادند.

کانون نظام فلسفی‌ای که فنگ در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ پرورش داد، رساله‌ای **جدید در بارهٔ نوکنفوسیوسیسم** (۱۹۳۸) بود، که در ترجمه لفظ به لفظ آن «مطالعه‌ای جدید در بارهٔ اصل (principle)» خوانده می‌شد. برای این اثر، فنگ از مکتب نوکنفوسیوسیِ خردگرایانهٔ چنگ ـ ژو (Chang-Zhu)، به‌ویژه کار ژو شی (Zhu Xi) (۱۱۳۰ ـ ۱۲۰۰)، دائویسم، بودیسم چَن و تحلیل منطقی غربی از افلاطون و ارسطو تا به امروز استفاده کرد. وی چهار مفهوم بنیانی در متافیزیک خود شناسایی کرد: لی *(Li)* به معنای اصل، کی *(qi)* به معنای ماده، دائو دی *(dao di)* به معنای تکاملِ *dao* یا راه، و داکوان *(da quan)* به معنای کُلِّ عظیم. این ها همه مفاهیم فلسفی چینی هستند، امّا با مفاهیم غربی هستی، نیستی، شدن و مطلق مربوط‌اند. بنا بر عقیدهٔ فنگ، آن‌ها با اسلاف چینی و هم‌ردیفان غربیشان تفاوت دارند، چرا که فنگ اصراری روش‌شناختی بر این امر داشت که تحلیل وی مفاهیمی «تهی» یا صوری فراهم می‌آورد و این‌که اصول ملازم [با آن مفاهیم] هیچ شناختی از واقعیت بالفعل به دست نمی‌دهند. فلسفه نیز در شکل بخشیدن به عمل بی‌فایده است، امّا با این‌همه «حکمت درون و شاهوارگی برون» از دیدگاه تعالی، برترین هدف و پی‌جویی انسان در مقام انسان باقی می‌ماند.

بخش زیادی از اندیشهٔ فنگ را می‌توان به درک واقع‌گرایانهٔ وی از جایگاه کلیات و نظر وی مبنی بر این‌که مابعدالطبیعه در نهایت از منطق برگرفته شده است، مربوط دانست. همه چیزها یا رویدادها بنا بر خصلتِ چیزها و رویدادهایی از نوعی خاص بودن، آن چیزی هستند که هستند. هر چیزی بالفعل و عملاً هست، امّا «لی» یا اصل آن، که آن را متعلق به نوع خاص خودش می‌کند، واقعی است و به‌صورت انتزاعی خارج از زمان و مکان وجود دارد. فنگ می‌پنداشت که بدون تمایز قایل شدن بین واقعی (real) و بالفعل (actual)، صوریّت (formality) از میان می‌رود و انتقادهای به عمل آمده از متافیزیک سنتی بر نظام صوری او غالب خواهند شد. از نظر فنگ، «کلّ عظیم»، به مثابهٔ هر آنچه هست، به اندیشه یا کلام درنمی‌آید. اگر چنین می‌شد، اندیشه یا کلام در خارج

از آن قرار می‌گرفت، و [در نتیجه] آن کلِ عظیم فاقد حداقل یکی از مواد متشکله و سازندهٔ هرآنچه هست می‌بود. بنابراین، کل عظیم بیان کردنی نیست، همچون دائوی لائوتزه و همچون آنچه ممکن است نشان داده شود امّا ممکن نیست بیان شود در رسالهٔ ویتگنشتاین. درنظر فنگ متافیزیکِ امر بیان نشدنی جایی برای درک فلسفی امر عالی (sublime) باز کرد.

فنگ مابعدالطبیعهٔ خود را به صورت چهارچوبی برای بحث‌های اخلاقی، فرهنگی و هنری مورد استفاده قرار داد. وی امر اخلاقی را چیزی می‌دانست که با «لی» جامعه تطابق داشته باشد و امر غیراخلاقی را آن چیزی که با «لی» در تضاد باشد. فنگ با معرفی مفهوم امر خارج از مقوله اخلاق (amoral) بخش‌های بزرگی از حیات را خارج از گسترهٔ ارزیابی اخلاقی کنفوسیوسی سنتی قرار داد. وی استدلال می‌کرد که فرهنگ‌ها باید برحسب گونه‌ها (types) درک شوند نه برحسب موارد تاریخی ویژه. و این‌که گونه‌های فرهنگ را می‌توان بنابر علل مادی زیربنایی تبیین کرد. فنگ این نظر را در مورد تاریخ فکری چین و مسئله میراث گذشتهٔ چین مورد استفاده قرار داد. پس از استقرار جمهوری خلق در ۱۹۴۹، فنگ نظریه‌ای در بارهٔ میراث انتزاعی وضع کرد که بنا بر آن مفاهیمی مانند فضیلت کنفوسیوسیِ «رِن» (ren) (انسانیت یا خیراندیشی) را می‌توان از شرایط طبقاتی عینی آن‌ها منتزع کرد و بدون لکهٔ ظلم و سرکوبگری گذشته در جامعهٔ معاصر به‌کار برد. برخی از مهم‌ترین و تلخ‌ترین مجادلات فلسفی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ حول محور این ادعا بود. با فنگ نیز همچون غالب روشنفکران سرشناس و برجسته در انقلاب فرهنگی بدرفتاری شد. آخرین تاریخ‌نگاری مهم وی از فلسفهٔ چین هر چند توان فکری عظیمی را به نمایش می‌گذارد، نتایج بدرفتاری با وی را نیز نشان می‌دهد.

نیکولاس بونین

فوکو، میشل[1]

فرانسوی. و: ۱۹۲۶، پواتیه، فرانسه. ف: ۱۹۸۴، پاریس. رده: پساساختارگرا؛ مورخ اندیشه‌ها. **تحص**: اکول نورمال سوپریور، پاریس. **تأثیر**: مارکس، نیچه، هایدگر، مرلوپونتی، ژان هیپولیت، و ژرژ کانگیلم (Georges Canguilhem). **منا**: استاد فلسفه، دانشگاه کلرمون ـ فران؛ استاد تاریخ و نظام‌های فکری، کولژ دوفرانس.

آثار مهم

(1954) *Maladie mentale et psychologie*; (1961) *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*; (1963) *Naissance de la clinique: une archéologie du regard medical*; (1966) *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*; (1969) *L'Archéologie du savoir*, (1977) *Surveiller et punir: naissance de la prison*; (1976-84) *Histoire de la sexualité*, I-III; (1980) *Power/Knowledge : Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham and Kate Soper.

فوکو که اصلاً به عنوان فیلسوف آموزش دیده بود، متعاقباً به‌کار کردن در حوزه‌های روان‌شناسی و آسیب‌شناسی روانی، موضوع کتاب نخستش بیماری روانی و روان‌شناسی (۱۹۵۴)، پرداخت، تا آن‌که دوباره به فلسفه، و به صورت اخص به تاریخ اندیشه‌ها، بازگشت. وی در مراحل مختلف زندگی فلسفی‌اش از نظریه‌های مارکسیستی، ساختارگرا و فرویدی انگیزه و تأثیر گرفت، هرچند مایل بود هرگونه نفوذ و تأثیر پایدارِ این نحله‌های فکری را بر خودش انکار کند. جهت اصلی کار فوکو ادغام فلسفه با تاریخ به گونه‌ای است که تحلیل‌های بزرگ مقیاس، یا آن‌گونه که وی آن‌ها را خوانده است «دیرین‌شناسی‌ها»، را بتوان در مورد آن «گفتمان‌ها» (discourses)ی تاریخی (گفتمان نامی است که فوکو به اندیشه می‌دهد وقتی که به صورت عملی اجتماعی تحقق می‌یابد)، که به گفتمانِ عقلانیت مدار فعلی در فرهنگ غرب منتهی شده است، به‌کار

1. Foucault, Michel

گرفت. فوکو هدفِ پی افکندن «تاریخی از زمان حال» به کمک این دیرین‌شناسی‌ها را نصب‌العین خود قرار می‌دهد، دیرین‌شناسی‌هایی که موضوعات گوناگون و پراکنده‌ای همچون نگرش‌های متغیر نسبت به جنون در جامعهٔ اروپای پس از رنسانس، تحول نظام زندان‌ها در همان جامعه و قوانین حاکم بر عمل جنسی در دوران باستان را شامل می‌شوند. توجه و مشغولیت ذهنی فوکو در هر موردی ردیابی سازوکارهایی است که در تحول گفتمان‌های مختلف کنترل اجتماعی در فرهنگ مدرن دخیل‌اند. در تحقیقات فوکو رگه ضدروشنگری (anti-Enlightenment) آگاهانه‌ای وجود دارد. وی در کتاب نظم چیزها (۱۹۶۶) [عنوان فرانسوی: کلمات و چیزها | *Les Mots et les choses*] به‌گونه‌ای آشکارا «مرگ انسان» را اعلام می‌کند و همانند بسیاری از اندیشمندان ساختارگرا و پساساختارگرا، استدلال می‌کند که مفهوم «انسان»، به‌ویژه انسان «ناطق» یا «خردورز» ابداع فرهنگی بسیار تازه و از جهات گوناگون بسیار تأسف‌باری است. در دیرین‌شناسی‌های فوکو تمایلی به شناسایی گسست‌ها یا عدم تداوم‌ها در تاریخ وجود دارد، و وی تأکید می‌کند که تحلیل‌های فرهنگی او و به ویژه علیه همهٔ مفاهیم غایت‌شناسی (teleology) یا فرضیات ناظر بر موضع مسلط متعالی (transcendental) است. لذا وی در جنون و تمدن (۱۹۶۱) [عنوان اصلی فرانسوی: جنون و بی‌خردی / *Folie et déraisou*] تحولی ریشه‌ای را در نگرش‌های اجتماعی در قبال پدیدهٔ جنون در یک دورهٔ نسبتاً کوتاه تاریخی ردیابی می‌کند، که به موجب آن رفتاری که در یک مقطع زمانی در داخل جامعهٔ مدنی تحمل و با آن مدارا می‌شد به فاصله زمانی کوتاهی یک «مشکل» اجتماعی نیازمند به واکنش نهادی تشخیص داده شد. فوکو این پدیدهٔ فرهنگی در قرن هفدهم و اوایل قرن هیجدهم را «تحدید عظیم» (The Great Confinement) می‌خواند، و بر گسست دخیل در این تحول مهم در ادراک تأکید می‌ورزد. فوکو مدعی است که دلیل عقیدتی و زیربنایی این تغییر را باید در ستایش فزاینده از خرد (reason) جُست، که موجب شد جنون یا «بی‌خردی»، چنان معانی منفی‌ای به خود بگیرد که قبل از آن متصور نبود. ساختار قدرت کاملاً جدیدی به تدریج به وجود آمد، همان‌گونه که در ظهور نظام جدید زندان با روش‌های نظام‌مند شده‌اش برای سرکوب و مجازات نیز چنین شد، و فوکو به ویژه تحلیلگر تند و جدّیِ قدرت در اشکال نهادینه شده‌اش است. تحلیل قدرت یکی از دلمشغولی‌های مستمر وی در سرتاسر زندگی کاری‌اش بوده است و در همهٔ آثار عمده‌اش نمایان می‌شود.

سبک رویکرد فوکو به تاریخ فرهنگی نسبتاً کلی‌نگر است و این رویکرد تعمیم‌های سؤال‌برانگیزی در خود دارد. وی نگرشی نسبتاً بی‌توجه و متکبّرانه نسبت به تحقیق تاریخی پیشه می‌کند که بسیار تحت تأثیر سنت‌شکنی **نیچه** در چنین موضوعاتی است: و این نگرش را با نفی امکان عینیت تاریخی و رد تاریخ دانشگاهی به عنوان چیزی که صِرفاً «تاریخ تاریخ‌نویسان» است نشان می‌دهد. فوکو استدلال می‌کند که این تاریخ [تاریخ دانشگاهی] به موضع مسلطی در خارج از تاریخ نیازمند است تا کارآیی داشته باشد و به تندی نسبت به همهٔ چنین نمونه‌های «خودپسندی استعلایی» (transcendental narcissim) خرده می‌گیرد. فوکو بررسی‌های دیرین‌شناختی خود را در تمامی آثارش پی می‌گیرد، که اوج آن در اثر عظیم سه جلدی‌اش در بارهٔ تاریخ جنسیّت در دوران باستان است. در این اثر توجه و مشغولیت ذهنی نویسنده معطوف به اثبات روندی است که بنابر آن دیدگاه نسبتاً عاری از احساس گناه در مورد اعمال جنسی مردان در دورهٔ یونانی، از جمله آنچه بنابر معیارهای امروزی نگرشی بسیار بی‌قید نسبت به اَعمال همجنس‌بازانه نظیر بچه‌بازی بود، به تدریج به ضوابط رفتاری سرکوبگرانه‌تر و نیز به‌صورت قابل‌شناختی مدرن‌ترِ در جامعهٔ رومی دورهٔ بعد تبدیل شد. آنچه فوکو یک‌بار دیگر هم شناسایی و معرفی می‌کند توسعه و تحول و نهادینه شدن روش‌های کنترل اجتماعی است که از منظر جهان‌بینی شبه آنارشیستی وی ناپذیرفتنی است. فوکو مانند بسیاری از دیگر روشنفکران فرانسوی در دورهٔ رویدادهای *(événements)* پس از ۱۹۶۸[(۱)] بی‌اعتمادی عمیقی نسبت به قدرت‌های نهادی و تمایل چنین قدرت‌هایی به کنترل کامل و آشکار رفتار فردی از خود نشان می‌داد. فوکو شخصیتی بسیار بحث‌آفرین و مناقشه‌برانگیز بوده است، و تحلیل‌های وی در بارهٔ فرهنگ و طبیعت قدرت نهادی که متکی بر اصول کلی و به شیوه‌ای چندرشته‌ای است،او را به‌صورت متفکری درآورده است که رده‌بندی‌اش مشکل است. ناب‌گرایان (purists) بیش از اندازه در دیدن این امر که طرح وی برای ادغام فلسفه و تاریخ فاقد دقت فکری لازم در هر یک از این دو رشته است چالاک‌اند. با این حال، جای تردید نیست که وی یکی از تأثیرگذارترین مؤلفان در حوزهٔ تاریخ اندیشه‌ها در دوران جدید محسوب می‌شود. نظریهٔ گفتمان (Discourse)، یکی از سرزنده‌ترین بخش‌های مباحثات در زمینه نظریهٔ فرهنگی اخیر، عمدتاً از کار فوکو برگرفته شده است، و طرح وی برای ترسیم «تاریخ زمان حال» از طریق تحلیل‌های دیرین شناختیِ گفتمان‌های

گذشته را انبوهی از دانشمندانِ تمامی رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی با اشتیاق دنبال کرده‌اند. فوکو انتقاد بخش‌ها و گروه‌های مختلف را به سوی خود جلب کرده است. برای مثال، چپی‌ها تمایلات آنارشیستی و دید شبه نیچه‌ای وی را به این دلیل که برای عقاید سوسیالیستی و اجتماعی زیان‌بخش است، تقبیح کرده‌اند (موضع سیاسی و روشنفکرانهٔ فوکو را بَه بهترین صورت می‌توان در مجموع پسامارکسیستی توصیف کرد). یک انتقاد کلی [به آثار او] این بوده است که دیرین‌شناسی‌های وی با تعمیم‌های فراگیرشان و غالباً استفادهٔ بسیار گزینشیشان از منابع و مآخذ، به صورتی بی‌قید و قاعده بیش از اندازه کلّی نما و نمودار مانند بوده‌اند. تا حدودی همانند همان متفکران ساختارگرا و مارکسیست که وی دوست دارد تظاهر به تحقیر آن‌ها کند، فوکو نیز متهم به تحمیل مدلی بر گذشته شده است که صحّت آن همیشه با شواهد و مدارک موجود تأیید نمی‌شود: «نظم‌هایی سر بر کشیده و بلند قامت که عمدتاً از حمایت و پشتیبانی واقعیات برخوردار نیستند» یکی از احکامی است که در بارهٔ بررسی‌های دیرین‌شناختی وی صادر شده است و در نوع خود منحصر به فرد هم نیست (جی. جی. مرکیور 'J. G. Merquior'). موضع‌گیری خودآگاهانهٔ ضدروشنگری فوکو نیز موضوع بسیاری از اظهارنظرهای غیردوستانه بوده است، برای نمونه یورگن **هابرماس** چنین استدلال می‌کند که دست برداشتن از هرگونه تعهدی نسبت به خرد کلّی و جهان‌شمول از سوی اندیشمندان پساساختارگرا مانند فوکو در نهایت به پایان فلسفه و به [از میان رفتن] هرگونه امکانی برای توانایی تمیز بین ادعاهای نظریه‌ها یا گفتمان‌های مخالف و متضاد با یکدیگر می‌انجامد. فوکو به همراه بیش‌تر نظریه‌های پساساختارگرایانه، از ضدشالوده گرایی (antifoundationalism) حمایت می‌کند ــ وی، برای مثال، ادعا می‌کند که نظریه‌های موجود در دیرین‌شناسی معرفت «بی‌پایه»اند ــ و این جنبه از اندیشهٔ وی نیز، به این دلیلِ نسبتاً قابل پیش‌بینی که چنین اندیشه‌ای اعتبار نظریه‌ها و تحلیل‌های فرهنگی خود وی را نیز سست و متزلزل می‌کند، به نحو چشمگیری مورد حمله قرار گرفته است.

استوارت سیم

پانوشت مترجم

۱. سال ۱۹۶۸ شاهد تظاهرات دانشجویی عظیمی در فرانسه، و زمان اوج ــ و یا به تعبیری سرآغاز ــ نهضتی بود که در تمام جهان غرب ــ به‌ویژه در ایالات متحدهٔ

آمریکا ــ از اواسط دههٔ ۱۹۶۰ درمیان جوانان، خاصه دانشجویان، آغاز شد و با عناوین مختلفی چون «انقلاب فرهنگی»، «انقلاب ضدفرهنگی» (در این‌جا منظور فرهنگ غالب بر جامعه است) و غیره خوانده شده است؛ این تظاهرات در آن سال به استعفای ژنرال دوگل از ریاست جمهوری فرانسه، به دنبال رفراندومی انجامید که به اصرار خود دوگل برگزار شد و در آن بیش‌تر جوانان به وی «نه» گفتند. تحولات عمدتاً دانشجویی و دانشگاهی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ تأثیر عمیقی بر زیربنای فکری و فرهنگی جهان غرب گذاشت.

فِیرابِند، پاول کارل[1]

اتــریشی. و: ۱۳ ژانــویه ۱۹۲۴، ویــن. ف: ۱۱ فــوریه ۱۹۹۴. **رده:** ضــدتجربه‌گــرا؛ ضدخردگرا. **علا:** فلسفه عـلم. **تحص:** مـؤسسه نـوسازی روش‌شـناختی تـئاتر آلـمان، وایمار؛ دکتری، دانشگاه وین. **تأثیر:** لاکاتوس (Lakatos)، فـلیکس اهـرنهافت (Felix Ehrenhaft)، داوید بوهم (David Bohm)، ویتگنشتاین و (هرچند برخی اوقات انکار می‌شود) پوپر. **مناـ:** استاد، دانشگاه یـیل؛ دانشگـاه آزاد، بـرلین؛ کـالج دانشگـاه، لـندن؛ دانشگاه اوکلند [نـوزیلند]؛ دانشگـاه کـالیفرنیا در بـرکلی؛ مـؤسسهٔ فـدرال فـن‌آوری، زوریخ [سویس]؛ مناصب تدریسی بسیاری با عنوان استاد میهمان.

آثار مهم

(1975) *Against Method*; (1978) *Science in a Free Society*; (1981) *Philosophical Papers*; (1987) *Farewell to Reason*; (1991) *Three Dialogues on Knowledge*; (1995) *Killing Time*, *Chicago*.

آثار فیرابند در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، که بسیاری از آن‌ها در **نوشته‌های فلسفی** (۱۹۸۱) او جمع‌آوری شدند، حاوی مطالعاتی تفصیلی در توسعه و تحول علوم بود. وی همراه با **کوهن**، لاکاتوس و هس (Hesse)، با این دیدگاه همراه بـود کـه نـظرگاهی تـاریخی در بارهٔ تغییر علمی دست کـم بـه انـدازهٔ هـرگونه تـحلیل مـنطقیِ روش‌هـای عـلمی ثمربخش است. وی مستقل از کـوهن، مـبدع نـظریه‌ای تـاریخی بـود دایـر بـراین‌که چهارچوب‌هایی از تفکر وجود دارد که قیاس‌ناپذیرند (بدین مفهوم که روابط منطقی بین محتوای قالب‌های فکری مختلف ممکن نیست برقرار شود). وی براین باور بودکه واژه‌های به اصطلاح مشاهده علمی، «نه فقط بار نظری دارند ... بلکه تماماً نظری هستند (احکام مشاهداتی هیچ‌گونه «هستهٔ مشاهداتی» ندارند ... یا، به عبارت دیگر: فقط حدود

1. Feyerabend, Paul Karl

و اصطلاحات نظری وجود دارند» (۱۹۸۱، مقدمه، ص X). این مطلب، اساسی برای وی در نقد تجربه‌گرایی، هم در فلسفهٔ علم و هم به صورت گسترده‌تر، فراهم آورد.

در کارهای بعدی فیرابند، از علیه روش (۱۹۷۵) به بعد، چنین استدلال می‌شود که تحولات علمی طبق هیچ روش مشخصی جریان پیدا نمی‌کنند (و لذا طبق هیچ روش «عقلانی»: این مرحله [در بحث وی] نامشخص است). این امر منجر به حملات فزاینده و شدید فیرابند علیه آن چیزی می‌شد که وی آن را عقلانیت و خردگرایی می‌شمرد. وی با **مک اینتایر** در باور به «سنت‌ها»یی که فقط برحسب خودشان می‌توان آن‌ها را به‌طور مناسب مورد دفاع یا انتقاد قرار داد، سهیم و همفکر است. او در کتاب علم در جامعهٔ آزاد (۱۹۷۸) نوشت: «به سختی می‌توان ... بین اعضای یک قبیلهٔ «بدوی» که از قوانین خودشان به این علّت دفاع می‌کنند که قوانین خدایان هستند ... با یک خردگرا که به معیارهای «عینی» توسل می‌جوید، تفاوتی قایل شد، جز آن‌که گروه نخست می‌دانند چه می‌کنند و دومی نمی‌داند» (ص ۸۲). وی به نفع کنترل دموکراتیک علم در برابر کنترل آن به دست دانشمندان علوم استدلال می‌کند و این بحث را تا پیامدهای عملی آن در علاقهٔ وی به مداوای پزشکی نامتعارف پیش می‌برد.

او در آخرین اثر خود تأیید کرد که [در طول زندگی فلسفی خود] بر مفاهیمی همچون «دموکراسی»، «سنت» و «حقیقت نسبی» تکیه کرده بود که سرانجام دیده بود این مفاهیم به همان اندازه خشک و انعطاف‌ناپذیرند که «حقیقت»، «واقعیت» و «عینیت»، مواردی که دید مردم و شیوه‌های بودنشان را در جهان محدود می‌کنند» (**وقت‌کشی**، ۱۹۹۵، ص ۱۷۹). فیرابند هیچ تمایلی نداشت که فیلسوفی محترم، آکادمیک و حرفه‌ای شناخته شود. استدلال‌های وی علیه عقلانیت که به سبکی تهاجمی و جدلی (امّا با حسی از سرزندگی و شوخ‌طبعی) مطرح شده بودند، افراطی‌ترین واکنش‌ها را برانگیختند. این واقعیت که بسیاری از کسانی که او را کوچک می‌شمرند و تحقیر می‌کنند بر این باورند که نمی‌توان نوشته‌های متأخر وی را جدی گرفت، روی هم رفته به نظر خود او اظهارنظری منفی نبود.

ریچارد میسون

کارناپ، رودُلف[1]

آلمانی. و: ۱۸ مه ۱۸۹۱، رُنسدورف (ووپرتال)، آلمان. ف: ۱۹۷۰. رده: منطق‌دان. علا: منطق؛ معناشناسی؛ فلسفهٔ علم؛ معرفت‌شناسی. تحص: دانشگاه فرایبورگ؛ دانشگاه ینا، دکتری، ۱۹۲۱؛ دانشگاه هاروارد، دکتری علوم (افتخاری)، ۱۹۳۶. تأثیر: کانت، فِرگه، راسل و ویتگنشتاین. منا: استاد فلسفهٔ طبیعی، دانشگاه آلمانی، پراگ، ۱۹۳۱ ـ ۱۹۳۵؛ استاد فلسفه، دانشگاه شیکاگو، ۱۹۳۶ ـ ۱۹۵۲؛ به دنبال آن استاد، دانشگاه کالیفرنیا، لُس‌آنجلس ۱۹۵۴ ـ ۱۹۶۲؛ استاد میهمان، دانشگاه هاروارد، ۱۹۴۱ ـ ۱۹۴۲.

آثار مهم

(1928) *Der Logische Aufbau der Welt*; (1934) *Logische Syntax der Sprache*; (1950) 'Empiricism , semantics and ontology', *Revue Internationale de Philosophie* 4; reprinted in Carnap (1956); (1950) *The Logical Foundations of Probability*; (1956) *Meaning and Necessity*, second edition; (1959) 'The elimination of metaphysics through the logical analysis of language', in A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Glencoe: Free Press; (1987) 'On protocol sentences', *Nous* 21.

کارناپ در تحول و تکامل سنت فلسفهٔ تحلیلی جایگاه مهمی را به خود اختصاص داده است، به خصوص از حیث درک او از ارزش و اهمیتی که تحولات عمدهٔ ناشی از کارهای **فِرگه** و **راسل** در منطق برای فلسفه داشته است. همچنین، تحت تأثیر راسل طرح و پروژهٔ کارناپ برای ساختن اُبژه‌های مادی (یا مفاهیم آن‌ها) از تجربه‌های بدوی اولیه در ذهن او شکل گرفت. امّا یک تفاوت بسیار مهم اندیشهٔ فوق با اتمیسم یا ذرّه‌گرایی راسل این است که کارناپ این تجربه‌های پایه‌ای را به مثابهٔ وضعیت‌های آگاهی، تجربه‌های یک فرد، می‌بیند نه حسیّات یا تأثیرات ساده به شیوهٔ تجربه‌گرایی متقدم. به تدریج وی از این طرح دلزده شد، بیش‌تر به این دلیل که معرفت علمی و در

1. Carnap, Rudolf

نتیجه همگانی، ممکن نیست به‌صورتی قابل پذیرش بر چنین پایه ذهنی یا سوبژکتیوی بنا شود. این دست برداشتن از دیدگاه پدیده‌گرایانه (phenomenalist) به شدت تحت تأثیر همکار مثبت‌گرا یا پوزیتیویست وی، نویرات (Neurath)، بود، که کارناپ نیز در تعهد وی به فیزیک‌گرایی شریک شد. همراه با این تعهد، وی از نظریه وحدت روش در علوم، که از ویژگی‌های مهم مثبت‌گرایان است، دفاع کرد.

در اوج شکوفایی مثبت‌گرایی منطقی، کارناپ حمله به مابعدالطبیعه را رهبری کرد. همانند بسیاری از تجربه‌گرایان، وی به دفاع از صورتی از تمایز [بین گزاره‌های] تحلیلی و ترکیبی پرداخت که به موجب آن معرفت تنها دو نوع اساسی دارد: حقایق یا همانگویی‌های (tautologies) «ضروری» که مستقل از امور واقع و خاص در همهٔ موارد ممکن صادق‌اند؛ و گزاره‌های ناظر به واقع (factual) در بارهٔ جهان. در نتیجه، فقط دو دسته مُجاز از گزاره‌ها وجود دارد که تمامی آنچه می‌توان به صورت معنادار گفت در آن‌ها خلاصه می‌شود. برعکس، احکام مابعدالطبیعه‌شناسان سنتی، از آن‌جا که نه همانگویی است و نه صحت آن از نظر تجربی قابل اثبات است، برای ورود به هیچ یک از این دو دسته صلاحیت لازم را ندارد. لذا، در حالی که ممکن است جملات متافیزیکی، به برکت ظاهر نحوی فریبنده‌شان، چنین القا کنند که مطالب بسیار عمیقی را منتقل می‌کنند، در واقع فاقد هرگونه معنا و مفهوم حقیقی و واقعی هستند، هرچند که ممکن است برای کسانی که آن‌ها را به‌کار می‌برند، معنایی احساسی و عاطفی داشته باشند. درواقع، کارناپ مابعدالطبیعه‌شناسان را شعرا یا موسیقی‌دانانی ناکام می‌خواند که سردرگمی‌های بنیادی در بارهٔ زبان آن‌ها را اغوا کرده است، و به این ترتیب به آنان زخم‌زبان می‌زند. سرچشمهٔ اصلی این سردرگمی‌ها آنجاست که فلاسفه معمولاً از چیزی استفاده کرده‌اند که کارناپ آن را «وجه مادی کلام» (the material mode of speech) یا «زبان شیء» (thing-language) می‌خواند، و از ناتوانی در تمایز بین آن جملاتی که واقعاً در بارهٔ زبان (جملات نحوی) و جملاتی که در بارهٔ چیزها یا اُبژه‌ها (جملات ابژه‌ای) هستند مابعدالطبیعه‌های بسیاری ممکن است ظِهور کند. این خود جملاتی از نوع سوم پدید می‌آورد («جملات شبه‌ابژه‌ای» pseudo-object sentences) که به نظر می‌رسد در بارهٔ چیزها یا ابژه‌ها هستند، ولی تا جایی که اصلاً معنا دارند تنها ممکن است در بارهٔ زبان باشند. محک شناسایی موارد این دسته آن است که هیچ‌گونه آزمایش تجربی که بتواند حقیقت آن‌ها را مشخص کند وجود ندارد. بنابراین، از نظر کارناپ مسائل متافیزیکی به کلی جعلی و بی‌اصالت است و هیچ راه‌حلّی برای آن‌ها

وجود ندارد. پیامدهای این مطلب در فلسفه بسیار گسترده بود ــ فلسفه به هیچ عنوان نمی‌بایست خود را به دروغ به عنوان یک منبع معرفتِ ورای علم بنمایاند، و نقش درخور آن پرداختن به نحو منطقی زبان، به ویژه زبان علم، است. دیگر رشته‌های متظاهر به داشتن جایگاهی علمی، نظیر روان‌شناسی، باید به‌طور کامل تجربی شوند، فرضیات بی‌اعتبار مابعدالطبیعی را از خود دور کنند و فرضیه‌پردازی‌های پوچ و بی‌محتوا را در بارهٔ ذهن کنار گذارند.

مطابق این رویکرد، نحو زبان، قراردادها و قواعدی است که ترکیب‌ها و آمیزه‌های عبارات را در زبان مجاز می‌سازد. در کارهای اولیهٔ کارناپ توجه و دلمشغولی وی عمدتاً معطوف به این پیچیدگی شکلی بود، و مدتی بعد، وی بیش‌تر تحت تأثیر منطق‌دان لهستانی، آلفرد **تارسکی**، به شرح جدی‌تر مسائل جوهری معناشناختی پرداخت. صورت بالغ رویکرد وی، که خود او آن را روش مصداق و مفهوم (extension and intension) می‌خواند، از طریق جرح و تعدیل مفاهیمی سنتی‌تر، همچون مفاهیم نوع (class) و صفت (property) بسط و گسترش یافت. پیام وی دوری از تصوری عمومی بود مبنی بر این‌که نقش یک عبارت در زبان نام بردن از یک موجودیت (entity) است، خواه این موجودیت تجریدی باشد خواه انضمامی. وی ترجیح می‌داد از عبارات بدین‌صورت سخن گوید که هر یک از آن‌ها یک مفهوم و یک مصداق دارند. مفهوم مؤلفهٔ معناست که هرکس که عبارت را درک کند، متوجه آن می‌شود، حال آن‌که مصداق چیزی است که با مشاهده یا تحقیقات تجربی مشخص می‌شود.

کارناپ امیدوار بود برای تحلیل منطق وجهی (modal logic) پایه و اساسی فراهم آورد، و در عین حال که به وجود نظام‌های صوری که از قبل در دسترس بودند اذعان داشت، احساس می‌کرد که خود مفاهیم بنیانی، برای نمونه ضرورت و امکان، به شکلی رسا و بسنده روشن نشده‌اند. وی همچنین تلاش فراوان کرد تا کاربرد دقت منطقی را به موضوع استقرا (induction) گسترش دهد، و به دنبال فراهم آوردن پایه‌ای برای اندازه‌گیری میزان پشتوانهٔ استقرایی بود، و آثاری اساسی در بارهٔ احتمالات پدید آورد.

کارناپ در نوشته‌ای متأخر، «تجربه‌گرایی، معناشناسی و هستی‌شناسی» (۱۹۵۰) چشمگیرترین دیدگاه‌هایش را در بارهٔ مسائل هستی‌شناختی عنوان کرد. وی با حفظ غریزهٔ ضدمابعدالطبیعه‌اش، بین آنچه مسائل «بیرونی» و «درونی» می‌خواند، تفاوت قائل شد. پذیرش نوعی موجودیت، در نهایت موضوع اختیار کردن یک قالب زبانی بود، نه موضوع باور و ایمان و حتی کم‌تر از آن موضوع تعهد به نوعی واقعیت مشکوک

مابعدالطبیعی. لذا مسئله این‌که کدام چارچوب زبانی اختیار شود در نهایت به انتخابی می‌رسید که می‌بایست به دلایل عملیِ اقتضا و مصلحت، ثمربخشی یا سودمندی صورت گیرد. فقط زمانی که چارچوب اختیار می‌شد، سؤالات «وجودی» (existential) معنا پیدا می‌کرد. لذا، تصمیم به اختیار کردن چارچوب ریاضی اعداد [مسئله‌ای] «بیرونی» بود، مسئله‌ای عملی در مورد این که آیا برخی صُور زبانی پذیرفته شوند یا نه. یک مسئله درونی، مثلاً در بارهٔ این‌که آیا اعداد اولِ بزرگ‌تر از یک میلیون وجود دارد، موضوعی برای تحقیق و توجیه بود. این تلفیق عمل‌گرایی و تجربه گرایی از خصوصیات بارز سرتاسر سبک اندیشهٔ کارناپ بود. دیدگاه‌های کارناپ انتقادهای شماری از گروه‌های [اهل اندیشه] را برانگیخت. جدا از آن انتقادها که علیهٔ مثبت‌گرایی منطقی به معنی دقیق کلمه مطرح شد، موضع وی در بارهٔ استقرا و احتمالات، وی را در معارضه با کارل **پوپر** قرار داد که آشکارا این سؤال را مطرح کرد که آیا هر میزان از پشتوانه یا «تأیید» استقرایی احتمال صحت یک نظریه یا مجوز عقلانی آدمی برای باور به صحت آن را افزایش می‌دهد؟ کارناپ همچنین با مخالفت **کواین** با شک‌گرایی در بارهٔ حیث وجهی (modality) و ایده حیث تحلیلی یا تحلیلیت (analyticity)، آن‌گونه که به‌طور سنتی درک شده است، مواجه شد. وی و کواین علاوه بر آن بر سر تعهد هستی‌شناختی نیز راهشان از یکدیگر جدا شد. آن‌جا که کارناپ تفاوتی نوعی بین مسائل برونی و درونی می‌دید، کواین تفاوت را در میزان کلیّت (generality) می‌دانست. دیگران به دلایلی متفاوت با دلایل پوپر شبیخون‌های وی را به منطق استقرایی چندان موفق ارزیابی نکرده‌اند، گو این که کار کارناپ انگیزهٔ قابل توجهی برای کارهای بعدی در این زمینه فراهم آورد. از دیگر جهات، کارهای کارناپ و آنچه وی به مطالعات و تحقیقات نحوی و معناشناسی افزود، پیشگام بسیاری از کارهای متأخر در بارهٔ معناشناسی شرایط ارزشی (truth-conditional semantics) و روایت‌های حیث وجهی جهان‌های ممکن و حتی کاربردشناسی منطقی بوده است. در میان آن‌ها که از وی تأثیر پذیرفته‌اند، علاوه بر کواین، هیلری **پوتنَم** و آر. ام مارتین فقید بودند، که فرد اخیر به سبکی شخصی و سلیقه‌ای شکلی از کاربردشناسی منطقی را که کارناپ به تصویر کشیده بود، پروراند.

دنیس پولارد

مأخذ: WW (Am) 1965

کاسیرِر، ارنست[1]

آلمانی. و: ۲۸ ژوئیه ۱۸۷۴، برسلاو. ف: ۱۳ آوریل ۱۹۴۵، نیویورک. رده: نوکانتی (مکتب ماربورگ)؛ مورخ فلسفه؛ معرفت‌شناس. علا: فرهنگ. تحص: برلین، لایپزیگ، مونیخ، هایدلبرگ و ماربورگ. تأثیر: هرمان کوهِن (Hermann Cohen)، ادموند هوسرل و پل ناتورپ (P. Natorp). منا: استاد در دانشگاه ماربورگ و سپس دانشگاه هامبورگ (رئیس دانشگاه ۱۹۳۰ ـ ۱۹۳۳)؛ استاد دانشگاه کلمبیا در نیویورک؛ و نیز مدرس دانشگاه‌های آکسفورد (۱۹۳۳ ـ ۱۹۳۵)، گوتبورگ، سوئد (۱۹۳۵ ـ ۱۹۴۱) و ییل (۱۹۴۱ ـ ۱۹۴۴).

آثار مهم

تصحیح و تدوین نسخه‌های عمده و مهمی از آثار لایب نیتس (۱۵ ـ ۱۹۰۴) و کانت (۱۹۱۲).
(1899) 'Descartes, Kritik der Mathematischen und Naturwissenschaftlichen Erkenntnis'. Marburg: Inaugural Dissertation; (1906-20) *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit,* 3 vols; (1910) *Der Substanzbegriff und der Funktionsbegriff*; (1918) *Immanuel Kants Leben und Lehre*; (1923-9) *Philosophie der symbolischen Formen,* 3 vols; (1925) *Sprache und Mythos*; (1927) *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*; (1932) *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*; (1932) *Die Philosophie der Aufklärung*; (1936) *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*; (1939) *Descartes, Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*; (1942) *Zur Logik der Kulturwissenschaften*; (1944) *An Essay on Man: Introduction to the Philosophy of Human Culture*; (1946) *The Myth of the State*; (1970) *Rousseau, Kant, Goethe*; (1971) *Idee und Gestalt, Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist*; (1979) *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945,* ed. Donald Philip Verene; (1985) *Symbol, Technik, Sprache.*

---

1. Cassirer, Ernst

کاسیرر مهم‌ترین شاگرد هرمان کوهِن بود. آثار او اغلب سند نهایی مکتب ماربورگ شمرده می‌شود. با این همه تفاوت‌های مهمی بین او و نوکانتی‌های متقدم مکتب ماربورگ وجود دارد. هرچند که وی خود را وقف مطالعهٔ انتقادی و تاریخی مسئلهٔ معرفت و منطق علوم کرد، به مسئلهٔ فرهنگ به طور کلی نیز علاقه‌مند بود. وی با تلقی کردن انسان‌ها به منزله «حیوانات نمادین»، استدلال می‌کرد که تمامی فرهنگ‌ها بر پایهٔ قابلیت تصوری (concept-ual) ما بنا شده است، که به ما اجازهٔ ابداع و کاربرد نشانه‌ها و نمادهای ساختگی می‌دهد. کاسیرر همچنین از بسیاری جهات آرا و عقاید مکتب بادن (یا مکتب جنوب‌غربی) نوکانتی‌گری را نیز که نمونهٔ آن در آثار ویلهلم ویندلباند (Wilhelm Windelband) و هاینریش ریکرت (Heinrich Rickert) دیده می‌شود، دنبال کرد و توسعه بخشید. همانند آن‌ها، وی احساس می‌کرد که لازم است از «نقد عقل» به سوی «نقد فرهنگ» حرکت کرد. با این حال، مطالعات تاریخی بسیارِ وی نه فقط در خدمت چنین نقدی از فرهنگ بود، بلکه هدف آن‌ها این نیز بود که کمک‌هایی به پیشبرد فرهنگ بکند، زیرا وی بر این باور بود که به منظور «دراختیار داشتن جهانِ فرهنگ، ما باید به‌صورتی بی‌وقفه آن را از طریق یادآوری‌های تاریخی به تصرف مجدد خود درآوریم.»

وی همچون کانت و نوکانتی‌ها به‌طور کلّی، استدلال می‌کرد که مفاهیم ما نحوه‌ای که جهان را تجربه می‌کنیم، مشخص می‌کنند. تجارب ما آینهٔ جهان موجود عینی یا اشیای فی‌نفسه نیستند. بلکه، جهان به‌طور فعال به دست ما و مطابق چارچوب تصوری و ادراکی ما بنا می‌شود. به یک معنای مهم، ما با استفاده از مصالحی که حسیاتمان به ما می‌دهند، جهان را شکل می‌دهیم. به این دلیل، کاسیرر معتقد بود که فلاسفه باید [کار و فکر خود را] بر چارچوب ادراکی‌ای متمرکز سازند که ما را قادر می‌سازد جهان را به همان نحوی که آن را تجربه می‌کنیم، تجربه کنیم. به بیان فنّی‌تر، ما باید روشی استعلایی را برای نشان دادن این که چگونه این مفاهیم تجربهٔ ما را ممکن می‌سازند به‌کار گیریم. با این حال، وی برعکس کانت (ولی مانند برخی از اسلاف نوکانتی خود) این اندیشه را که مفاهیم و اصولی که تجربهٔ ما را ممکن می‌سازند ایستا بوده و لوازم ثابت و همیشگی ذهن بشرند رد می‌کرد. وی مدعی بود که این مفاهیم و اصول به‌طور دائم در حال دگرگونی‌اند. هرچند که می‌توان از «نمادگرایی طبیعی» که خصیصهٔ هرگونه آگاهی بشری است سخن گفت، این «نمادگرایی طبیعی» صور مختلف و متفاوتی به خود

می‌گیرد. فلسفهٔ وی با این پیش‌فرض آغاز شد که، اگر تعریفی از طبیعت یا «ماهیت» (essencc) انسان‌ها وجود داشته باشد، این تعریف فقط ممکن است عملکردی (functional) باشد و جوهری (substantial) نخواهد بود. کاسیرر همچنین می‌اندیشید که برداشت اولیه کانتی از فلسفه نقدی بسیار محدود بوده است. به ویژه وی استدلال می‌کرد که تحقیقات استعلایی باید به علوم انسانی و حتی به آن دسته از صور بازنمایی که اغلب بدوی خوانده می‌شوند، یعنی به اساطیر، نیز تعمیم یابد. آن‌ها نیز نظام‌هایی مفهومی یا ادراکی را تشکیل می‌دهند که سزاوار تحلیل است. در واقع، کاسیرر استدلال می‌کرد که هر گونه تجلّی فرهنگ، تا آن‌جا که طبیعت نمادپرداز ما در آن حضور دارد، موضوع مهمّی برای مطالعهٔ فلسفی است. کاسیرر احساس می‌کرد که «هنرمند درست همان‌قدر کاشف صور طبیعت است که دانشمند کاشف امور واقع و قوانین طبیعی است.»

این فلسفهٔ فرهنگ پیامدهای اخلاقی مشخصی درنظر کاسیرر داشت، زیرا وی براین باور بود که «فرهنگ بشری به صورت یک کلّ واحد را می‌توان به مثابهٔ پیشرفت خودآزادسازی (self-liberation) پیشروندهٔ انسان تلقی کرد. زبان، هنر، دین و علوم، مراحل مختلف این روند هستند. در تمامی آن‌ها انسان توان جدیدی را [در خود] کشف می‌کند و به اثبات می‌رساند ــ توان ساختن جهانی از آن خویش، جهانی 'آرمانی'». وی که یکسان با تجربه‌گرایی، طبیعت‌گرایی، مثبت‌گرایی، و فلسفهٔ حیات *Lebensphilosophie* (که وی می‌اندیشید دربردارندهٔ نوعی تفکر وجودی (اگزیستانسیال) است که مارتین **هایدگر** مدافع و مبلّغ آن است) مخالفت می‌ورزید، به نفع نوعی جدید از ایدئالیسم و انسان‌گرایی (اومانیسم) استدلال می‌کرد. در واقع، کاسیرر فلسفه خود را نیز «فلسفهٔ انسان‌گرایانه فرهنگ» توصیف می‌کرد. در همان حال، او نسبت به تأثیر فلسفه بر سیاست نسبتاً بدبین بود: «نقش اندیشمند فرید نقشی بسیار خاضعانه است. فیلسوف در مقام فرد مدت‌هاست که هرگونه امیدی به تغییر و اصلاح جهان سیاست را فروهشته است». و اگر چه کاسیرر همچنین براین باور بود که «فلسفه در کلیّت خود» نباید امید را از دست بدهد، می‌اندیشید که همه آنچه فلسفه می‌تواند انجام دهد، افشا کردن اسطوره‌های سیاسی است. آن‌طور که وی در یکی از آخرین درسگفتارهایش گفت: «برای همهٔ ما روشن شده است که ما به شدت قدرت اسطوره‌های سیاسی را دست کم گرفته‌ایم. نباید این خطا را تکرار کنیم.» کاسیرر در

طول سال‌های اولیهٔ پس از جنگ جهانی دوم پیروانی در آمریکا، هم در میان مورخان فلسفه و هم در میان منتقدان فلسفی، داشت. شاید صاحب‌نام‌ترین آن‌ها سوزان **لانگر** بود. با این حال، تفکّر وی در آن زمان تقریباً به‌طور کامل در آلمان نادیده گرفته شد. در اواخر قرن بیستم، توجهی واقعی نسبت به فلسفهٔ کاسیرر در آلمان به وجود آمده و توسعه یافته است. برخی از آخرین مقالاتش، که به زبان انگلیسی نوشته شده بود، اخیراً به آلمانی ترجمه شده و حتی سخن از «آغاز رنسانسی» از تفکر وی در میان است.

مانفرد کوئهن

کالینگوود، رابین جُرج[1]

بریتانیایی. و: ۲۲ فوریه ۱۸۸۹، کارتمل فِل، لانکشایر. ف: ۹ ژانویهٔ ۱۹۴۳، کانیستون، کومبریا. رده: نوایدئالیست؛ دیرین‌شناس؛ مورخ. علا: متافیزیک؛ معرفت‌شناسی؛ فلسفه تاریخ؛ زیبایی‌شناسی، علم اخلاق؛ فلسفهٔ سیاسی، فلسفهٔ ذهن. تحص: مدرسه خصوصی راگبی و کالج دانشگاه، آکسفورد. تأثیر: هگل، ویکو، کروچه، دِ روگیرو (De Ruggiero)، هابز و هیوم. تأثیرات شخصی: جی. اِی. اسمیت، اچ. اچ. یواکیم، یی. اف. کریت (E. F. Carritt)، واف. جی. هَـوِرفیلد (F. J. Haverfield). منا: عضو کالج پمبروک، آکسفورد، ۱۹۱۲ ـ ۱۹۳۴؛ مدرس دانشگاه در فلسفه و تاریخ روم، آکسفورد، ۱۹۱۲ ـ ۱۹۳۵؛ استاد کرسی وِینفِلِت در فلسفهٔ مابعدالطبیعی، دانشگاه آکسفورد، ۱۹۳۴ ـ ۱۹۴۱؛ عضو فرهنگستان بریتانیا، ۱۹۳۴.

آثار مهم

(1913) (trans.) B. Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*; (1916) *Religion and Philosophy*; (1923) *Roman Britain*; (1924) *Speculum Mentis: or, the Map of Knowledge*; (1925) *Outlines of a Philosophy of Art*; (1927) (trans.) B. Croce, *An Autobiography*; (1933) *An Essay on Philosophical Method*; (1936) (with J. N. L. Myres) *Roman Britain and the English Settlements*; (1938) *The Principles of Art*; (1939) *An Autobiography*; (1940) *An Essay on Metaphysics*; (1942) *The New Leviathan: or, Man, Society, Civilization and Barbarism*; (1945) *The Idea of Nature*; *T. M. Knox*. (1946) *The Idea of History*, ed. T. M. Knox; (1964) *Essays in the Philosophy of Art*, ed. Alan B. Donagan; (1965) *Essays in the Philosophy of History*, ed. William Debbins, Austin; (1968) *Faith and Reason: Essays in the Philosophy of Religion*, ed. Lionel Rubinoff; (1989) *Essays in Political Philosophy*, ed. David Boucher.

کالینگوود به علت دستاوردهای چشمگیرش در تاریخ و نیز در فلسفه شخصیتی

---

1. Collingwood, Robin George

برجسته و متمایز است. وی، یکی از معدود شاگردان اف. جی. هَورفیلد که از جنگ جهانی اول جان سالم به در برد، به هنگام مرگش در سراسر جهان مرجع برجسته در زمینه تاریخ بریتانیای [دوران امپراتوری] روم شناخته شده بود. در آخرین دهۀ حیاتش، به رغم بیماری شدید، یک رشته آثار فلسفی پدید آورد که در فلسفۀ قرن بیستم بریتانیا از نظر گستره، عمق، و تبحری که در آنهاست همتایی ندارد. امّا کار وی از تأثیرگذاری بر جریان اصلی فلسفۀ جدید بازمانده است.

کالینگوود در خودزندگینامه‌اش شرح می‌دهد که چگونه درگیر بودنش در کار میدانی باستان‌شناسی محرکی برای ارزیابی مجدد وی از ماهیت فلسفه شد. علائق کالینگوود به تاریخ وی را به فلاسفه‌ای مانند **کروچه** در سنت ایدئالیسم ایتالیایی که از ویکو و هگل نشئت می‌گرفت پیوند داد، امّا با واقع‌گرایان آکسفورد نظیر جوزف (Joseph) و پریکارد (Prichard) در تعارض قرار داد. کالینگوود به درستی معنا و حاصل زندگی کاری خود را «عمدتاً تلاشی برای آشتی دادن *(rapprochement)* فلسفه و تاریخ» توصیف می‌کند (۱۹۳۹، ص ۷۷)، هرچند که محققان در باره روایت وی از [چگونگی] رشد و تحول عقایدش اختلاف‌نظر دارند.

بسیاری از موضوعات آثار دوران پختگی کالینگوود در دو کتاب نخستین وی خود را می‌نمایانند: در دین و فلسفه (۱۹۱۶) وی این عقیده را ابراز می‌کند که فلسفه و تاریخ «یک چیزند»؛ در اسپکیولوم منتیس (۱۹۲۴) وی به بیان تفصیلی نظریه‌ای در بارۀ حیات ذهنی می‌پردازد که به‌طور نظام‌مند «صور تجربه» را از احساس ناب به خودآگاهی عقلانی مرتبط می‌سازد. در آثار بعدی کالینگوود، چنین نظریه‌هایی در پرتو برداشت متغیر او از تاریخ، فلسفه و ذهن بازنگری و از نو تفسیر می‌شوند.

کالینگوود در فلسفۀ هنر متأخر خود همچنان به این تفکر ادامه می‌دهد که هنر، به عنوان شکلی تخیلّی یا غیرتحققی از تجربه هم خصیصه اندیشۀ عقلانی را ممکن می‌سازد و هم بر آن تأثیر می‌گذارد. امّا، درحالی که در اسپکیولوم منتیس تخیّل (imagination) در تضاد با بیان (expression) است، در اصول هنر (۱۹۳۸) هنر با بیان تخیلی احساسات یکی شمرده می‌شود. چنین بیانی دربرگیرنده حرکات جسمانی است، که مرحله بدوی زبان است و زبان گفتاری مرحله پالایش شده آن است که بیان اندیشه‌های عقلانی را تسهیل می‌کند. کالینگوود از طریق ترکیب ایدئالیسم کروچه‌ای و پدیده گرایی (phenomenalism) هیومی، به حمایت از این عقیده می‌پردازد که فعالیت

هنری، با ارتقای احساسات به آگاهی، در آن واحد هم آغاز معرفت نفس است و هم ساختن جهان شناخته شده در زبان. از آن‌جا که انکار احساس، فساد آگاهی یا هنرِ بد است، هنرمند شایسته و حقیقی مسئولیت سخن‌گفتن از جانب جامعه‌اش را به دوش می‌کشد. نظریهٔ ذهن و زبان در لویاتان[1] جدید (۱۹۴۲) به عنوان اساس دیدگاه آزادیخواهانه کالینگوود در بارهٔ آزادی به مثابه پختگی ذهنی و فکری که در درون جامعه‌ای از مردمِ آگاه از آزادی یکدیگر قابل حصول است، با تفصیل و جزئیات بیش‌تری پرورده می‌شود.

در کانون فلسفهٔ کالینگوود رد آن چیزی است که وی آن را اصل منطق گزاره‌ای (propositional) می‌دید، این که گزاره «واحد اندیشه» است (۱۹۳۹، ص ۳۶). به موازات توجه **ویتگنشتاین** به نقش کلمات در بازی‌های زبانی (language - games)، کالینگوود بر جایگاه گزاره در ساختار پیچیده و مرکبی از سؤال و جواب‌ها تأکید می‌کند. هر گزاره‌ای پاسخی به یک سؤال است: معناداری و صدق یا کذب گزاره بستگی دارد به این که به چه سؤالی قرار است پاسخ دهد. هر سؤالی پیش‌فرض‌هایی در خود دارد که برخی از آن پیش‌فرض‌ها خودشان پاسخ‌هایی به سؤالاتی دیگر هستند، درحالی که آن‌ها که چنین نیستند، پیش‌فرض‌های مطلق شمرده می‌شوند. کالینگوود در رساله‌ای در بارهٔ مابعدالطبیعه (۱۹۴۰) هدف مابعدالطبیعه را شناسایی دسته‌های پیش‌فرض‌های مطلق می‌داند که اندیشمندان نظام‌مند در اعصار مختلف آن‌ها را مسلم انگاشته‌اند. (ایده طبیعت، ۱۹۴۵، شرح کالینگوود از پیش‌فرض‌های کیهان‌شناسی اروپایی است). امّا از آن‌جا که پیش‌فرض‌های مطلق نه صادق‌اند نه کاذب، مابعدالطبیعه باید از ارزیابی آن‌ها درگذرد و بدین‌ترتیب آشکار می‌شود که، برعکس نتیجه‌گیری به عمل آمده در رساله‌ای در بارهٔ روش فلسفی *(An Essay on Philosophical Method)* (۱۹۳۳) مابعدالطبیعه رشته‌ای تاریخی است.

«منطق سؤال و جواب» از تأمل کالینگوود در روش‌شناسی تاریخ برآمد و به فلسفهٔ فهم تاریخی که در ایده تاریخ (۱۹۴۶) ارائه شده است، شکل بخشید. مورخان، نه صِرف رویدادها بلکه اعمال و فعالیت‌های گذشته را مطالعه می‌کنند که آثاری از آن‌ها تا زمان حال دوام آورده است. امّا، اعمال به دلایل خاص و در شرایط مشخصی صورت می‌گیرد. بنابراین، مورخ موظف است که از اندیشه‌هایی که موجب اعمال مورد بحث شده‌اند رمزگشایی کند. بنابراین همهٔ تاریخ، تاریخ اندیشه است. علاوه بر آن، مورخ

فقط با بازاندیشی افکار گذشته در ذهن خودش می‌تواند آن‌ها را درک کند، درست همان‌طور که تماشاگر، اثر هنری را با بازسازی عواطف بیان‌شدهٔ هنرمند در ذهن خود درک می‌کند. براساس این شرح، فهم اندیشه‌های دیگران مستلزم فهم اندیشه‌های خود است. لذا، معرفت تاریخی شکلی از معرفت نفس یا خودشناسی است. بدین‌صورت، علم تاریخ است، نه شبه علم روان‌شناسی، که بصیرت لازم برای اداره و کنترل امور انسانی را فراهم می‌آورد. مخالفت کالینگوود با جدایی بین نظریه و عمل در لوایتان جدید، که تجزیه و تحلیل مبانی روان‌شناختی و اخلاقی تمدن اروپایی و نیروهایی است که زیربنای آن را تهدید می‌کنند، به اوج خود می‌رسد.

پیتر لوییس

مآخذ

ENP; Turner; obituary, R. B. McCallum, T. M. Knox and I. A. Richmond, *PBA* 29 (1943) : 463 - 80.

پانوشت مترجم

۱. Leviathan. واژه‌ای است که از کتاب مقدس به زبان‌های غربی راه یافته است، و در لغت دو معنا دارد: ۱) معنای انجیلی آن یعنی هیولایی آبی؛ و ۲) هر چیز غول‌آسا، از نظر توانمندی و یا جثه. توماس هابز، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم، اثری در فلسفهٔ سیاسی با همین عنوان دارد: *Leviathan* (۱۶۵۱) که در آن به شرح سازمان دولت جدید می‌پردازد، و دولت را، که با قراردادی اجتماعی و تفویض آزادانه بخش‌های مهمی از اختیارات و آزادی‌های فردی و اجتماعی افراد به دولت و فرمانروا شکل می‌گیرد، به چنان جانور غول‌آسایی تشبیه می‌کند. این واژه از آن زمان وارد ادبیات فلسفی ـ سیاسی غرب شده است.

کامو، آلبر[1]

فرانسوی. **و:** ۱۹۱۳، موندُوی، الجزایر. **ف:** ۱۹۶۰، حومهٔ پاریس (تصادف اتومبیل). **رده:** فیلسوف بیهودگی (absurd). **علا:** علم اخلاق. **تأثیر:** اندیشهٔ یونانی، اگوستین، نیچه و سارتر. **منا:** کار دانشجویی کامو در فلسفه (در بارهٔ فلوطین و اگوستین) به علت بیماری وی دچار وقفه شد، و تا شروع جنگ جهانی دوّم او به شماری از مشاغل تئاتری و مطبوعاتی در الجزیره و پاریس مشغول بود؛ وی که در نهضت مقاومت فعال بود، همراه با سارتر سردبیری اشتراکی نشریهٔ **کومبا** [*(Combat)* به معنای «نبرد»] را برعهده گرفت؛ او پس از پایان جنگ دوستی‌اش را با سارتر به هم زد و همهٔ زندگی خود را وقف نوشتن کرد. جایزهٔ نوبل در ادبیات، ۱۹۵۷.

آثار مهم

(1942) *Le Mythe de Sisyphe*; (1942) *L'Étranger*; (1945) *Lettres à un ami allemand*; (1947) *La Peste*; (1950-3) *Actuelles: I and II*; (1951) *L'Homme révolté*; (1956) *La Chute*.

کامو نیز همچون **اونامونو** فیلسوف آکادمیک نیست، بلکه اندیشمندی است دلمشغول یافتن راهی به منظور پیدا کردن معنایی برای حیاتی که در معرض تهدید و خطرِ بی‌معنایی است. اندیشه کامو به برکت تواناییها و مهارت‌های ادبی‌اش به‌صورتی گسترده انتشار یافته و تأثیرگذار بوده است، و تجسم آن در نمونه‌هایی کلاسیک از ادبیات داستانی همچون بیگانه (۱۹۴۲) و طاعون (۱۹۴۷) آن را به مثابه یکی از دست‌یافتنی‌ترین نمونه‌های فلسفهٔ اخیر فرانسه استمرار بخشیده است. تفکر کامو دو مرحله دارد که در دو رسالهٔ فلسفی، اسطوره سیزیف (۱۹۴۲) و انسان عصیانگر (۱۹۵۱) جمع‌بندی شده است. فصل مشترک هر دو این مراحل پیش‌فرض‌های بی‌خدایی،

---

1. Camus, Albert

فناپذیری روح و بی‌تفاوتی کائنات نسبت به شوق و انگیزه‌های انسانی است. تحول [اندیشهٔ وی در رسیدن از مرحله نخست به مرحلهٔ بعد] در نظام ارزشی نهفته است که این دیدگاه‌ها اساس آن را شکل می‌دهند.

مفهوم اصلی در مرحلهٔ متقدم اندیشهٔ کامو بیهودگی (absurdity) است. بیهودگی احساسی است که از رویارویی جهان، که غیرعقلانی است، با آرزوی نومیدانه امّا ژرف انسان برای یافتن مفهومی در وضعیت خویش برمی‌خیزد. بنابر استدلال کامو، واکنش مناسب نسبت به این وضعیت زیستن با آگاهی کامل نسبت به آن است. وی فلسفه‌ها و آن شیوه‌های عمل کردنی را که مسئله را محو می‌کنند، به‌ویژه ایمان دینی، انتحار، و اگزیستانسیالیسم ــ که از نظر کامو به امر غیرعقلانی جنبهٔ الوهیت می‌بخشد ــ رد می‌کند. از درک روشن پوچی و بیهودگی زندگی ما سه پیامد جریان می‌یابد که کامو آن‌ها را عصیان، آزادی و شور (passion) می‌خواند. منظور کامو از «عصیان» (مرحلهٔ اولیهٔ اندیشه‌اش) اعتراض و نافرمانی در برابر حقیقت تیره و تار وضعیت بشری است، تمردی نومیدانه امّا نه منفعل، همراه با بخشیدن جلالی خاص به زندگی. همچنین، شناخت بیهودگی ما را از قید عادات و آداب و رسوم متعارف رها می‌سازد: همهٔ چیزها را از نو می‌بینیم و از درون آزاد می‌شویم. منظور کامو از «شور» تصمیم قاطع و اراده به زیستن با شدت و هیجانی مشتاقانه تا سرحد امکان است، نه برای گریز از مفهوم بیهودگی بلکه برای روبه‌رو شدن با آن با وضوح مطلق. راه این‌کار به حداکثر رسانیدنِ کمیّت تجربه‌های آدمی ــ نه کیفیت آن ــ است. سیزیف[1] قهرمانی است که نمونهٔ این فضایل است. او از مأیوسانه بودن کار خود آگاه است، امّا از رهگذر روبرو شدن با سرنوشت خود با ذهنی روشن و شفاف برتر از آن می‌ایستد: ما باید سیزیف را خوشبخت و سعادتمند تصور کنیم.

پیامد دیگر این جهان‌بینی که اجتناب از آن مشکل است، آن است که هر کاری مجاز است (*tout est permis*)، با این شرط که هیچ تلاشی برای فرار از پیامدهای اعمالمان انجام ندهیم ـ بنگرید به رفتار مِرسو (Mersault) در تصویر داستانیِ این فلسفه: بیگانه. تجربهٔ جنگ باعث شد تا کامو اندیشهٔ خود را در مورد این نکته تغییر دهد، چراکه این اندیشه در برابر رنج‌های بی‌شمار به‌صورت جدی پیش نمی‌رود. در انسان عصیانگر و همتای داستانی آن، طاعون، کامو در پی آن است که ارزش‌هایی بسیار نزدیک به ارزش‌های انسانگرایی آزادیخواهانه (اومانیسم لیبرال) راکمابیش بر همان پایه

کارهای اولیهٔ خود قرار دهد و عرضه کند. تحول فلسفی عمده جدایی مشخص کامو از اگزیستانسیالیسمِ سارتر، با این دیدگاه است که طبیعت بشری وجود دارد و این همان نتیجه‌ای است که کامو در تحلیل خود از مفهوم عصیان در زندگی و هنر به آن می‌رسد. وی در مفهوم طبیعت بشری علّتی برای اتحاد افراد نوع بشر می‌یابد. جدایی پوچ‌گرایانه از دیگران جای خود را به اخلاقیاتی از سرهمدردی، همراهی و خدمت به دیگران می‌دهد.

رابرت ویلکینسون

پانوشت مترجم

۱. Sysiphe. بنابر اساطیر یونان، سیزیف شاه کورنت بود که خدایان او را محکوم کردند تا ابد سنگ بزرگی را به بالای کوهی ببرد و پس از آن‌که سنگ به پایین سرازیر شد از نو همین کار را انجام دهد.

کروچه، بِنِدِتو[1]

ایتالیایی. **و:** ۲۵ فوریه ۱۸۶۶، پسکاسّرولی، ایتالیا. **ف:** ۲۰ نوامبر ۱۹۵۲، ناپل. **رده:** فیلسوف روح. **منا:** کروچه هیچ شغل و منصب تدریسی و آموزشی نداشت؛ وی دارای ثروت و درآمد آزاد شخصی بود.

آثار مهم

مجموعه آثار وی به بیش از ۷۰ جلد بالغ می‌شوند. امّا هستهٔ فلسفی آن‌ها کارهایی است که آثار مربوط به فلسفه روح را تشکیل می‌دهند:

(1902) *Estetica*; (1909) *La logica*; (1909) *La Filosofia della practica*; (1917) *Teoria e storia della storiografia*; (1900) *Materialismo storico ed economia marxista*; (1910) *Problemi di estetica*; (1911) *La filosofia di G. B. Vico*; (1913) *Saggio sul Hegel*; (1920) *Brevario di estetica*; (1925) *Elementi di politica*; (1928) *Estetica in nuce*; (1939) *La poesia*.

کروچه یکی از اصلی‌ترین شخصیت‌ها در حیات فرهنگی و سیاسی ایتالیا در نیمهٔ نخست قرن بیستم است. وی در مقام مؤسس و سردبیر نشریهٔ *La critica* تأثیر خارق‌العاده‌ای بر ادبیات ایتالیا گذاشت. وی سیاستمداری فعال، وزیر دولت، سناتور، در سال‌های طولانی حاکمیت فاشیسم یک کانون مخالفت پایدار و عضو دولت موقت پس از جنگ [جهانی دوم] بود. نوشته‌های بسیار عالمانه کروچه، طیفی به گستره تمامی ادبیات اروپا و جهان، فلسفه، و نظریه سیاسی و اقتصادی را شامل می‌شود. او به دلیل برخورداری از ثروت شخصی برای زندگی مستقل در میان مجموعهٔ باشکوه کتاب‌هایش در ناپل، هرگز منصبی دانشگاهی را اشغال نکرد. غالب فلاسفهٔ ایتالیایی در بارهٔ آثار وی اظهار نظر کرده‌اند، و در واقع **گرامشی** مدعی بود که مطالعهٔ دقیق آثار کروچه پیش نیاز [مطالعه] فلسفهٔ معاصر است. کروچه همراه با **جنتیله**، که قبل از متارکه

1. Croce, Benedetto

فکری و سیاسی با او دوست و همفکر بود، دستور کار بخش زیادی از فلسفه‌پردازی ایتالیایی را (هم برای حامیان و هم برای مخالفان خود) فراهم آورد و، به واسطهٔ پذیرش بسیاری از اصول نظریه‌هایش از سوی آر. جی. **کالینگوود** تأثیر و نفوذ وی، چشمگیرتر از همه در زیبایی‌شناسی و فلسفهٔ تاریخ، تا جهان انگلیسی زبان گسترش یافت. کروچه وقت بسیاری را صَرف هگل کرد و یکی از قدیم‌ترین مجادله‌کنندگان در بارهٔ مارکسیسم بود (کروچه، لابریولا (labriola) که معرف مطالعهٔ آثار مارکس در ایتالیا بود، و سورل (Sorel) به تثلیث مقدس مطالعات مارکسیستی دنیای لاتین معروف بودند، هرچند لابریولا بعدها تجدیدنظرطلبی آن دو نفر دیگر را محکوم کرد). کروچه دیدگاه‌های مارکس را، که وی آنهارا جبرگرایانه تشخیص داد، مغایر با تعهد بی‌چون و چرای خود به آزادی یافت.

کروچه به دنبال مرگ فاجعه‌بار خانواده‌اش در یک زلزله و پس از دوره‌های کوتاه تحصیل در رُم، به ناپل بازگشت و سال‌های اولیهٔ حیات فکری خود را به کند و کاو در تاریخ و فرهنگ آن شهر گذراند. کتاب علم جدید *(Scienza Nuova)* ویکو ذهن وی را نسبت به فلسفه هُشیار کرد و وی به این مسئلهٔ جنجالی که تاریخ هنر است یا علم،علاقه‌مند شد. این امر نیز وی را به اندیشه در بارهٔ طبیعت هنر واداشت، اندیشه‌ای که به نگارش نخستین اثر مهم وی، یعنی زیبایی‌شناسی (۱۹۰۲) منجر شد، اثری که کروچه بیش‌ترین سهم شهرت خود در جهان انگلیسی زبان را مدیون آن است. در جریان نگارش این اثر آنچه به شکل علاقه‌ای به مسائل خاص هنر و تاریخ آغاز شده بود خود را به صورت فلسفه‌ای نظام‌مند گسترش داد، همان چیزی که وی بعدها آن را فلسفهٔ روح خواند. اگرچه آن فلسفه در چهار اثر نام برده‌شده به تفصیل تشریح شده است، بهترین درآمد کوتاه بر آن زیبایی‌شناسی است، چراکه این اثر نه فقط شرحی از هنر، بلکه شرحی است که هنر را در موضعی برفراز همه استعدادهای ذهن بشری قرار می‌دهد.

جانمایه فلسفهٔ روح را می‌توان با توجه به سنگی که در آفتاب گرم شده است دریافت. در این‌جا سنگ به صورتی آرام و منفعل تحریکات را دریافت می‌کند. این امر را با دریافت تحریکات از سوی انسان مقایسه کنید. در این‌جا دریافت کنندهٔ تحریکات در به جریان انداختن و فرایند آن‌ها فعال است. نخستین کاری که دریافت‌کننده انجام می‌دهد، تحمیل صورتی برآشفتگی تجربه است. این، مرحلهٔ زیبایی‌شناختی است که

بنابراین در ریشه همهٔ کارهای دیگری که ما می‌توانیم متعاقباً انجام دهیم، قرار می‌گیرد. در این مرحله، ما از طریق یافتن راهی برای بیانِ (شهود، بازنمایی ـ این واژه‌ها قابل جایگزینی با یکدیگرند) تحریکات، نظم را بر آشفتگی و هرج و مرج تحمیل می‌کنیم. این بیان به وسیله زبان و هنر صورت می‌گیرد و کاری است که نه فقط هر هنرمند بلکه هر بشری آن را انجام می‌دهد. در این عمل ما آزادی مطلق (categoricial) خود را بیان شده می‌بینیم: هیچ چیز نمی‌تواند پیشاپیش جهتی را که بیان ما به خود خواهد گرفت تعیین کند چون تا زمانی که بیان صورت نگرفته باشد، چیزی شکل نگرفته است تا تعیین کننده باشد. لذا پایبندی کروچه به آزادی در مبارزهٔ فعالش علیه فاشیسم در هستهٔ فلسفه‌اش ریشه دارد. با شکل بخشیدن به حسیّات خود، اینک می‌توانیم موارد جزئی را دریابیم، این سنگ را، این انسان را، این آب را. در مرحلهٔ بعد، که پیش‌فرض آن زیبایی‌شناسی است و بنابراین نسبت به آن ثانویه است، کلیّات را از جزئیات استخراج می‌کنیم و با تشکیل مفاهیم با واژه‌هایی کلّی در باره سنگها، انسان‌ها و آب سخن می‌گوییم. این مرحلهٔ منطق است، که به صورت کامل‌تری در دومین کتاب از کتاب‌های مربوط به فلسفهٔ روح بررسی شده است. مراحل زیبایی‌شناختی و منطقی فعالیت‌های نظری ذهن را کامل می‌کنند. امّا [فعالیت‌های] عملی نیز وجود دارد. این نیز دارای دو مرحله است: مرحله اقتصادی که در آن سعی می‌کنیم آنچه را که تصور کرده‌ایم، به دست آوریم (بنابراین [مرحلهٔ] اقتصادی به [مرحلهٔ] منطقی بستگی دارد که آن نیز خود وابسته به [مرحلهٔ] زیبایی‌شناختی است؛ چرا که کروچه سؤال می‌کند: چگونه می‌توانیم در پی چیزی باشیم که هیچ تصوری از آن نداریم؟)؛ مرحلهٔ نهایی مرحله اخلاقی است: نه فقط خواستن بلکه قادر بودن به تمایز بین آنچه باید خواسته شود و آنچه نباید. این مراحل در سومین اثر در بارهٔ فلسفهٔ روح، فلسفهٔ عملی (۱۹۰۹) بیش‌تر بررسی شده است. در این چهار مرحله، کل حیات ذهن پیش روی ما قرار گرفته است.

دو جنبه از این فلسفه سزاوار اظهارنظر اجمالی بیش‌تری است: نخست، شرح زیبایی‌شناختی. در ابتدا کروچه گفته بود که هنر فقط بیان یا شهود است و لذا هرگونه شهود یا بیانی هنر است. بعدها وی بر آن شد که هنر را بیش از آن به عنوان نوعی مشخص از شهود توصیف کند، نخست به عنوان شهود غنایی (lyrical) و بعد به منزله شهود کیهانی (cosmic). این مفاهیم به طور مستمر در مطالعهٔ عملی و بالفعل آثار هنری و ادبی به کار برده می‌شود (هرچند که استدلال شده است فقدان نمونه‌هایی که قابلیت

کاربرد این مفاهیم را در هنرهای تجسمی و موسیقی نشان بدهند، بارز است). برخی از جمله جنتیله، حکم به وجود چنین تمایزاتی را به گونه‌ای با انگیزهٔ وحدت‌بخش ایدئالیسم که کروچه با آن احساس قرابت می‌کرد، در تضاد یافتند. دوم آن‌که کروچه تصور می‌کرد تاریخ، به دلیل دلمشغولی‌اش با جزئیات به جای کلیّات، با هنر پیوند دارد نه با علم. این دیدگاه تأثیرگذار در بارهٔ تاریخ در چهارمین کتاب از آثار مربوط به فلسفهٔ روح، نظریه و تاریخ تاریخ‌نگاری (۱۹۱۷) مطرح شده است. یک نتیجهٔ تلویحی این دیدگاه آن است که تلاش برای یافتن قوانین علمی پیشرفت در تاریخ سوءتعبیر و بدفهمی تاریخ است، نتیجه‌ای که پیامدهای ضمنی روشنی برای مارکسیسم دارد.

کالین لیاس

کریپکی، سائول آرون[1]

آمریکایی. **و:** ۱۹۴۰، نیویورک. **رده:** منطق‌دان؛ فیلسوف زبان. **علا:** منطق؛ فلسفهٔ زبان؛ فلسفهٔ ذهن. **تحص:** دانشگاه هاروارد و دانشگاه آکسفورد. **تأثیر:** اس. کلین (S. Kleene)، برتراند راسل، آلفرد تارسکی و لودویگ ویتگنشتاین. **منا:** دانشگاه راکفلر، نیویورک؛ استاد کرسی مک کاش (McCosh) در فلسفه، دانشگاه پرینستون.

آثار مهم

(1959) 'A completeness theorem in modal logic', *Journal of Symbolic Logic* 24: 1-14; (1963) 'Semantical analysis of modal logic 1', *Zeitschrift für Mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, 9: 67-96; (1965) 'Semantical considerations on modal logic', *Acta Philosophica Fennica* 16: 83-94; (1965) 'Semantic analysis of modal logic 2', in J. Addison, L. Henkin and A. Tarski (eds) *The Theory of Models*; (1975) 'Outline of a theory of truth', *Journal of Philosophy* 72; (1976) 'Is there a problem about substitutional quantification?' in G. Evans and J. McDowell (eds) *Truth and Meaning: Essays in Semantics*; (1980) *Naming and Necessity*; (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language*.

زندگی کاری قابل توجه کریپکی با انتشار نخستین مقالهٔ وی، هنگامی که نوزده سال از عمرش می‌گذشت، آغاز شد. از آن هنگام به بعد، کار وی در منطق انگیزهٔ مهمی در ایجاد توسعه و تحول معناشناسیِ «جهان ممکن» که کاربرد (possible world) کرد، رویکردی گسترده‌ای در فلسفه داشته است. این امر که ریشه در اندیشهٔ لایبِ نیتز در بارهٔ حقیقت ضروری به مثابهٔ حقیقت در همهٔ جهان‌های ممکن(۱) داشت، قالبی نظام‌مند برای روشن ساختن مسائلی که در ارتباط با انبوه نظام‌های از قبل موجودِ منطقِ وجهی (modal logic) ناشی می‌شد فراهم آورد. با این که این نظام‌ها از نظر صوری به خوبی

---

1. Kripke, Saul Aaron

پرداخته شده بودند، هنوز می‌بایست معناشناسی قانع‌کننده‌ای برایشان فراهم می‌شد. از جمله کاربردهای دیگری که کریپکی نقشی مهم در آن‌ها ایفا کرده است، آن‌هایی است که به منطق شهودی (logic intuitionistic) مربوط می‌شوند که مورد توجه ویژهٔ فلاسفهٔ ریاضی است. توان بالقوهٔ این قالب چنان بود که علاوه بر جهت‌های (modalities) اساسی ضرورت و امکان، مطالعات همهٔ گونه‌های مفاهیم را نیز دربر می‌گرفت.

این گوناگونی منطق وجهی یا موجهه مسائلی را ایجاد کرد، چراکه این سؤال فوراً مطرح شد که آیا هیچ دیدگاه کلی وحدت‌دهنده‌ای وجود دارد که بتوان تحت لوای آن به استنباط‌ها و استنتاج‌های وجهی به صورتی نظام‌مند پرداخت؟ متأسفانه برخی از مشهورترین نظام‌های منطقیِ این‌چنینی، روایت‌های متفاوتی از آنچه می‌توان آن را استنتاج‌ها و استنباط‌های صحیح شمرد مطرح می‌کردند. در کل بسیار خوب بود که نظام‌های اصول موضوع (axiomatic systems) با شیوایی ارائه شود، اما بدون تفسیر درست عرضهٔ هرگونه تعریفی از اعتبار، و لذا برهان قانع‌کننده‌ای در مورد تمامیت (completeness) چنین نظام‌هایی ناممکن بود. در بهترین حالت، منطق‌دان‌ها ترتیبی می‌دادند تا قرائت‌هایی غیرصوری از عامل‌های منطقیِ ضرورت و امکان خویش عرضه کنند. وجه تمایز رویکرد کریپکی در تعریف وی از آن چیزی بود که وی آن را «ساختار ـ مدل» توصیف می‌کرد، دربرگیرنده مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن با نسبت‌های قابلیت دستیابی (relations of accessibility) یا «امکان نسبی» (relative possibility) بین آن جهان‌ها. بنابراین، با توجه به هر منطق وجهی داده شده‌ای این مدل یک ارزش صدق به هر فرمول (formula) یا گزارهٔ ذرّه‌ای (atomic) اختصاص می‌دهد. بنابراین، هر فرمول داده شده‌ای در، یابر، یک جهان در آن مجموعه یا صادق است یا کاذب. کریپکی آن‌گاه مفهوم اعتبار را برای منطق داده شده تعریف می‌کند؛ در این مفهوم، فرمولی معتبر است که در همهٔ مدلها صادق از کار درآید. او در ادامه به بسط و شرح منطق وجهی کمّی می‌پردازد، یعنی آنچه با فرمول‌های وجهی دربردارندهٔ دستگاه‌های کمیّت نگاری (که به صورت غیرصوری با «همه» و «برخی» بیان می‌شوند) سر و کار دارد. در این منطق، تفسیری برای عبارات عمومی فراهم می‌آید که مجموعه‌های چیزهایی راکه باید به آن عبارت نسبت داده شود مشخص می‌کند. از این راه، کریپکی قالب کلّی مطلوبی را برای همسازی و هماهنگی منطق‌های مختلف عرضه

می‌کند ــ همان ایده‌های بنیادی در صحنه بودند، نظام‌های منفردی که تحدیدها یا شرایط مشخصی را در برداشتند که بر نسبت‌های بین جهان‌ها تحمیل شده بود. به دنبال آن، کریپکی برای افزودن کمک‌های پیشگامانه به نظریهٔ صدق و تحلیل ناسازه‌های حل‌ناشدنی‌تر منطقی و معناشناختی، علاوه بر تحولات و توسعهٔ بیش‌تر در زمینهٔ نظریهٔ کمیت‌نگاری، به کار خود ادامه داده است.

وی بیش‌ترین تأثیر خود را طی یک رشته سخنرانی‌های درسی (۱۹۷۰) به جا گذاشت که در سال ۱۹۸۰ با تجدیدنظر منتشر شد. در کانون تحلیل وی حمله‌ای بود بر تمایزی که بین حقایق ضروری و حقایق پسینی (a posteriori) قایل می‌شدند و از دیرباز مورد قبول و تحسین فلاسفه بود. در این‌جا بود که کریپکی ایده معروف خود را در بارهٔ «مشخص‌کنندهٔ انعطاف‌ناپذیر» (rigid designator) در بحث خود در باره اسامی خاص مطرح کرد، موضوعی که پیشاپیش از زمان تحلیل راسل در سال ۱۹۰۵ به‌صورت گسترده‌ای به آن پرداخته شده بود. نظر کریپکی این بود که اسامی خاص حاملان یا مرجع‌های (referents) خود را کاملاً مستقل از هرگونه توصیفی که ممکن است با آن‌ها همراه باشد برمی‌گزینند. علاوه بر آن، وی از آنچه با عنوان نظریه علّی معنا (causal theory of meaning) شناخته می‌شود، حمایت کرد، یعنی این‌که استفادهٔ سخنگویان از نام‌ها در نهایت ریشه در «بخشیدن» اولیهٔ نام به شیء یا ابژه دارد، و زنجیره‌ای علّی که به عقب، تا رویداد اصلی و اولیّه‌ای که در آن برای نخستین مرتبه آن نام به آن شیء و ابژه نسبت داده شد، باز می‌گردد، باعث حفظ آن نام برای استفاده‌های بعدی می‌شود. معنای تلویحیِ بی‌واسطه این مطلب آن بود که نام‌ها به هیچ عنوان نباید به مثابهٔ معادل معنایی با هیچ توصیف همراه و تداعی‌گر یا مجموعه‌ای از چنین توصیف‌هایی [در مورد آن نام‌ها] تعبیر شوند، و این امر خود به الغای هرگونه تمایز از نوعِ فِرگه‌ای بین معنا و ارجاع (reference) منجر می‌شد. دیدگاه کریپکی همچنین این نتیجه را داشت که احکام اینهمانی که تنها در بردارندهٔ اسامی خاصّ هستند، اگر صادق می‌بودند، صدق آن‌ها ضروری بود. در این‌جا برخی استلزامات بی‌واسطه برای فلسفهٔ ذهن وجود داشت: شماری از طرفداران دیدگاه معروف به ماده‌گرایی «وضعیت مرکزی» بر امکان حدوث همانستی اندیشه‌ها و روندهای مغزی تأکید کرده بودند، اینک ایده همانستیِ ممکن‌الحدوث مورد شک بود.

یکی دیگر از نتایج جالب توجه کار کریپکی توجه دوباره به موضوع ماهیت‌گرایی (essentialism) بود، یعنی توجه به این مسئله که آیا تمایزی بین ماهیت یک موجود با صفات صِرفاً حادثی و ممکنِ آن وجود دارد یا خیر. در سطحی شهودی به نظر کاملاً طبیعی می‌رسد که بگوییم برخی صفات برای یک شیء یا یک شخص ماهیتی هستند، همان‌طور که کریپکیَ می‌گفت که داشتن والدین یا سلسلهٔ نسبی زیست‌شناختی برای یک فرد ماهیتی است، در حالی که این امر که آن والدین یا اجداد فیلسوفان سرشناسی باشند چنین نیست. این تمایز، و روایت کریپکی،هنوز به صورت بحثی داغ ادامه دارد. مناقشه‌انگیز بودن شخصیت کریپکی تمام نشده است. او در تک‌نگاری سال ۱۹۸۲ خود، به تفسیر تحریک‌کننده ــ و از نظر بعضی متفکران کاملاً اشتباه ــ بخش‌هایی از **تحقیقات فلسفی** ویتگنشتاین اقدام کرد که طبق آن وی موضعی کاملاً شک‌گرایانه در مورد معنا و پیروی از قواعد را به ویتگنشتاین نسبت داد. تأثیر کریپکی هم بر فلاسفهٔ ارشد و مسن‌تر و هم بر معاصران و هم‌دوره‌ای‌های خودش قابل توجه بوده است: وی مباحثات با نظریه‌پردازان دیگر و افراطی‌تر «جهان‌های ممکن»، مانند دیوید **لوئیس**، را حدّت بیش‌تری بخشیده و فصلی طویل از [کتاب] مایکل **دومتِ** طرفدار فِرگه را به ارزیابی انتقادی از خودش واداشته است. دیگران، مانند هیلری **پوتنم**، مفهوم تشخیص انعطاف‌ناپذیر را در حدود نوعی (kind terms) علاوه بر حدود فردی (individual terms) به‌کار برده‌اند. لاجرم، مفهوم جهان‌های ممکن به رغم سودمند بودنش، مورد بحث و سؤال قرار گرفته است، و افراد معدودی با استدلالات کریپکی در تایید وجود گزاره‌هایی که ممکن است هم ضروری و هم پسینی باشند قانع شده‌اند.

دنیس پولارد

مأخذ: بنگرید به ادبیات مربوطه.

پانوشت مترجم

۱. Possible worlds. «شقوق مختلف و جایگزین جهان که برحسب آن‌ها آدمی می‌تواند به امکان بیندیشد. ایدهٔ اندیشیدن در بارهٔ امکان برحسب چنین جهان‌هایی نقش مهمی، هم در الهیات فلسفی لایب نیتس و هم در توسعهٔ منطق وجهی یا

موجهه و تأمل فلسفی در بارهٔ آن در چند دههٔ اخیر ایفا کرده است. امّا تفاوت‌های مهمی در شکل‌هایی که این ایده و اندیشه به خود گرفته و استفاده‌هایی که از آن به عمل آمده است، در دو زمینه یاد شده وجود دارد.»

(Robert M. Adams, "possible world", *CDP*. P. 633.)

کریستوا، ژولیا[1]

بلغارستانی. و: ۱۹۴۱، بلغارستان. **رده:** روانکاو؛ زیبایی‌شناس؛ زبان‌شناس؛ نشانه‌شناس؛ نظریه‌پرداز؛ هوادار حقوق زنان (فمینیست). **علا:** تاریخ فرهنگ. **تحص:** ۱۹۶۶، دانشگاه پاریس؛ مدرسهٔ کاربردی تحصیلات عالی. **تأثیر:** مارکس، فروید، لاکان، بارت، یاکوبسون، لوی ـ استروس، هگل، باختین (Bakhtin) و ژرژ باتای (Georges Bataille). **منا:** استاد زبان‌شناسی، دانشگاه پاریس، منطقه هفتم (VII).

آثار مهم

(1969) *Séméiotiké: Recherches pour une sémanalyse*; (1974) *La Révolution du langage poétique*; (1974) *Des Chinoises*; (1977) *Polylogue*; (1980) *Pouvoirs de l'horreur. essai sur l'abjection*; (1980) *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, ed. Leon S. Roudiez; (1981) *Le langage, cet inconnu*; (1983) *Histoires d'amour*; (1986) *Au commencement était l'amour: psychanalyse et foi*; (1988) *Étrangers à nous-mêmes.*

موضوع اولیه مطالعهٔ کریستوا زبان‌شناسی بود، امّا وی پس از آن به اندیشه خود شاخ و برگ داد تا به نظریه‌پردازی مهم در نشانه‌شناسی، روانکاوی و فمینیسم یا طرفداری از حقوق زنان تبدیل شود. وی نخستین‌بار در دههٔ ۱۹۶۰ از طریق همکاری با نشریهٔ رادیکال پاریسیِ *Tel Quel* به شهرت رسید. بارت تأثیری کلیدی بر تحقیقات نشانه شناختی وی داشت، زمانی که مشغولیت ذهنی اولیهٔ وی تکوین و توسعهٔ نظریه‌ای نشانه‌شناختی قادر به توصیف زبان شاعرانه، با توجه ویژه به مدرنیسم بود. یکی از مهم‌ترین افاضات وی در نظریه‌نشانه‌شناسی «مفهوم بین متنی‌بودن» (intertexuality) بوده است، اندیشه‌ای برگرفته از مطالعهٔ وی در آثار باختین (Bakhtin)، مبنی بر این‌که هر متنی «ترکیبی موزاییکی از نقل‌قول‌ها» از دیگر متون مأخذ است. یکی دیگر از

---

1. Kristeva, Julia

مفاهیم مهم نشانه شناختی کریستوا کُرا (*Chora*) است، نوعی نیروی اخلالگر (disruptive) که در کار نشانه‌شناسی عمل می‌کند. کُرا که اساساً موجودی غیرقابل نظریه‌پردازی است عنصری زنانه معرفی می‌شود، گیرنده یا زِهدانی به مفهوم اصلی یونانی آن، که نزد کریستوا با [مفهوم] امر شاعرانه در زبان مطابق است. از دههٔ ۱۹۷۰ به بعد، پس از آنکه کریستوا روانکاو می‌شود (با تحصیل نزد **لاکان** که تأثیر چشمگیری در اندیشه او داشت) آثار وی به صورت فزاینده‌ای به روانکاوی و کاربرد آن در مسائل فمینیسم می‌پردازد. کریستوا نظریه‌پرداز فمینیست با طبع و سرشتی است که به اندازه فمینیست‌های «نسل دوم» همچون لوس **ایریگاری** و هلن سیزو (H. cixous) با تعهدی که به «فمینیسم تفاوت» (feminism of difference) و مخصوصاً به گفتمان زنانه (écriture féminine) دارند، افراطی و رادیکال نیست. سازش بین فمینیسم نسل دوم و فمینیسم نسل اولِ نظریه‌پردازانی مانند [سیمون] دوبووار (de Beauvoir) یکی از برنامه‌های ویژهٔ کریستوا در نوشته‌های فمینیستی‌اش بوده است. در مخالفت با سائقه‌های جدایی طلبانه (sectarian) نسل دوم، وی مدعی است که «دوگانگی مرد / زن» بیش‌تر به متافیزیک تعلق دارد تا به زیست‌شناسی. کریستوا صدایی پیشگام در زندگی فکری فرانسه از دههٔ ۱۹۶۰ به بعد بوده و تأثیری مهم در حوزه‌های متنوعی که برای تحقیق برگزیده داشته است. مثلاً مفهوم بین متنی بودن برای استفاده عمومی در مطالعات فرهنگی و ادبی وارد شده است. مناقشه‌برانگیزترین قسمت کار کریستوا نظریه‌های فمینیستی اوست، که با معیارهای فمینیسم اخیر فرانسه تقریباً به صورت تحریک‌کننده‌ای ارتجاعی به نظر می‌رسد و مخالفت‌ها و مناقشه‌های قابل توجهی را در محافل فمینیستی سرتاسر جهان برانگیخته است.

استوارت سیم

کواین، دبلیو. (ویلارد) وی. (وَن) (اُرمَن)[1]

آمریکایی. **و:** ۲۵ ژوئن ۱۹۰۸. اکرون، اُهایو. **رده:** منطق‌دان. **علا:** فلسفهٔ زبان؛ منطق ریاضی؛ معرفت‌شناسی؛ فلسفهٔ علم. **تحص:** کالج اُبرلین، اهایو؛ دانشگاه هاروارد، دکتری ۱۹۳۲؛ دانشگاه آکسفورد. **تأثیر:** رودُلف کارناپ، سی. آی. لوییس، برتراند راسل، اچ.ام. شفر (Sheffer) و آلفرد تارسکی. **منا:** ۱۹۳۶ ـ ۱۹۷۸، نخست مدرس، سپس دانشیار، استاد و سرانجام استاد کرسی پرس در فلسفه در دانشگاه هاروارد؛ ۱۹۷۸ به بعد استاد بازنشسته ممتاز، دانشگاه هاروارد. [کواین در سال ۲۰۰۲ درگذشت. ـ م.]

آثار مهم

(1934) *A System of Logic*; (1940) *Mathematical Logic*; (1941) *Elementary Logic*; (1950) *Methods of Logic*; (1953) *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*; (1960) *Word and Object*; (1963) *Set Theory and Its Logic*; (1966) *The Ways of Paradox and Other Essays*; (1966) *Selected Logic Papers*; (1969) *Ontological Relativity and Other Essays*; (1970) *Philosophy of Logic*; (1974) *The Roots of Reference*; (1978) (with J. S. Ullian) *The Web of Belief*; (1981) *Theories and Things*; (1987) *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*; (1990) *Pursuit of Truth*.

تأثیر کواین بر فلسفهٔ تحلیلی عمیق و گسترده بوده است. نوشته‌ها و افاضات قلمی اولیهٔ وی درمنطق منجر به اصلاحی اساسی و ماهوی در نظام مبانی ریاضیات *(Principia Mathematica)* **راسل** و **وایتهد** شد، امّا وی نیز همانند راسل با نشان دادن تردیدی قابل توجه نسبت به اصل مفهوم منطق‌های جایگزین، به ویژه آن‌هایی که برای همساز کردن مفاهیم وجهی (modal) نظیر منطق‌های جایگزین ضرورت و امکان ایجاد شده است، به ایده منطق دوارزشی مصداقی وفادار ماند.

کواین خود از مثبت‌گرایی (پوزیتیویسم) منطقی تأثیر پذیرفته بود، امّا حتی زمانی

1. Quine, W(illard) V(an) (Orman)

که نسبت به آن واکنش نشان می‌داد، جهت‌گیری قوی تجربه‌گرای خود را حفظ می‌کرد. وی در این دیدگاه پوزیتیویست‌ها سهیم بود که علم یگانه منبع شناخت است. هیچ‌گونه «فلسفهٔ اولی» (first philosophy) از آن دست که فلاسفهٔ سنتی به تصویر کشیده بودند، وجود ندارد. کواین، با دفاع از نوعی طبیعت‌گرایی گسترده، فلسفه را به مثابهٔ بخشی از علم می‌دید، در واقع به مثابهٔ تأمل علم طبیعی بر خودش. وی به‌ویژه به کاربرد این دیدگاه طبیعت‌گرا در زبان توجه خاص داشت. در مقاله‌ای مشهور («دو اصل جزمی تجربه‌گرایی» (Two dogmas of empiricism) در سال ۱۹۵۳) وی حمله‌ای را علیه تحلیلیت (analyticity) و کل مفهوم «حقیقت به موجب معنا» (truth by virtue of meaning) آغاز کرد. موضوع مورد بحث اصل مثبت‌گرایانه (پوزیتیویستی) اثبات (verification) بود که به موجب آن احکام تحلیلی احکامی توصیف می‌شدند که صحت آن‌ها را همهٔ تجارب یا مشاهدات «اثبات» کرده باشد. وی علاوه بر آن استدلال می‌کرد که تلاش‌هایی که برای تعریف تحلیلیت انجام می‌شد، دوری (circular) است، و مفاهیمی به همان اندازه مشکل‌آفرین نظیر ترادف (synonymy) یا همسانی معنا را دربر دارد، و این‌که اثبات را نمی‌توان در مورد هر حکم منفردی به صورت جداگانه اعمال کرد. لذا، کواین دیدگاهی کلّی‌گرا (holistic) را پذیرفت که در آن باورهای ما، نه به صورت انفرادی، بلکه به مثابهٔ مجموعه‌ای کامل با تجربه رو به رو می‌شد، پیش‌بینی‌هایی که کاذب از کار در می‌آمدند منجر به تجدیدنظر در کل سیستم می‌شدند، امّا این امر دقیقاً تعیین نمی‌کرد که چگونه این تعدیل‌ها و اصلاحات می‌بایست صورت پذیرند.

در نتیجه کواین به شدت از مفاهیم مفهومی (intensional) مانند مفاهیم «معنا»، «صفت» یا «گزاره» رویگردان شد و آن‌ها را دارای هیچ‌گونه نقش مشروعی در نظریهٔ درست معناشناختی یا روان‌شناختی ندانست. یکی از نتایج حملهٔ وی به تحلیلیت و معنا این بود که هیچ نسبت «عینی» در ترادف یا همسانی معنا وجود ندارد و لذا هر ترجمه و تعبیری نامعیّن است. این نظریهٔ «عدم تعیّن ترجمه» (indeterminancy of translation) مستلزم آن است که رفتار زبان‌شناختی سخنگویان هر زبانی با شاکله‌ها یا «دستورالعمل‌های» ناهمخوان امّا به همان اندازه روشن و منسجم برای ترجمه که ممکن است ساخته شوند سازگاری داشته باشد. هیچ «امر مسلم و ناظر به واقع» در باره معنای آنچه سخنگو بر زبان می‌آورد وجود ندارد. به نظر کواین، اگر فرض کنیم که

هیچ‌گونه معنا یا حقیقت تحلیلی وجود ندارد، نتیجه تلویحی ریشه‌ای و بی‌واسطه‌ای برای خود فلسفه وجود خواهد داشت: هیچ‌گونه نقشی برای فلسفه به مثابه کار و فعالیتی انحصاراً یا عمدتاً متوجه به نظریه‌پردازی‌های پیشینی در بارهٔ «مفاهیم» یا «معانی» وجود ندارد.

کواین درپی آن بُود که برنامهٔ خود را از طریق طبیعی کردن معرفت‌شناسی گسترش دهد، و روایتی به‌شدت رفتارگرایانه از رابطه باورها و نظریه‌ها با خورند حسّی (sensory input) به دست داد. کواین به این واقعیت مسلم متوسل می‌شود که ما، گذشته از همه چیز، زبان را نه فقط از جهان غیربشری بلکه از دیگر انسان‌ها می‌آموزیم و این‌که فراگرفتن چنین فهم زبانی مستلزم همسو کردن رفتار گفتاری آدمی با دیگران در جامعهٔ زبانی خاص اوست.

کواین همچنین به حق به دلیل بحثش در بارهٔ پایبندی هستی‌شناختی [1] معروف و شناخته شده است که با مقالهٔ پرثمر وی («در بارهٔ آنچه هست» ("On what there is") در کتاب منتشر شده در ۱۹۵۳) آغاز شد. بدون اغراق می‌توان گفت که این نوشته آثار جنبی گسترده‌ای در باره مسائل هستی‌شناسی و ارجاع ایجاد کرد. مسئله از نظر کواین این است که چگونه آدمی پایبندی‌های هستی‌شناختی یک نظریه (یا مجموعه‌ای از باورهای شخص را در بارهٔ آنچه وجود دارد) تعیین می‌کند. زبان طبیعی در این مورد کمکی نمی‌کند، چراکه راه‌های مختلف بسیاری برای ابراز چنین تعهداتی دارد، یعنی هیچ ابزار نحوی واحدی که به سهولت قابل شناسایی باشد برای استفاده در جهت چنین منظوری وجود ندارد. علاوه بر آن، سخنگویان زبان طبیعی در بدو امر در بارهٔ همه چیز سخن می‌گویند: جملات آن‌ها حاوی نام‌های ناموجودات (nonentities) است، عبارت‌های توصیفی قطعی و مشخصی [در سخنان آنها] وجود دارد که همیشه عملکرد آن‌ها ارجاع به چیزها یا ابژه‌ها نیست. توصیهٔ کواین این بود که اختلافات هستی‌شناختی را می‌توان با توسل به منطق، به طور مشخص‌تر با توسل به ابزار کمیّت‌نگاری یا تسویر (quantification)، روشن کرد. این بدان معنی است که در اصطلاح فکری فنیِ منطقی، پای‌بندی هستی‌شناختی با آن چیزی بیان شود که به صورت معیار به عنوان کمیّت‌نگار (quantifier) «وجودی» شناخته می‌شود (آنچه به صورت غیرصوری با «... هست» یا «وجود دارد» بیان می‌شود). بدین‌ترتیب شخص می‌تواند پای‌بندی هستی‌شناختی خود را با گفتن چیزهایی به شکل «xها وجود دارند»

بیان کند که در آن «x» اشاره به انواع موجوداتی دارد که شخص به آن‌ها پای‌بند است. این مطلب پایه شعار معروف کواین است که: «بودن، ارزشِ یک متغیر مقیّد بودن است» (یعنی متغیری مقیّد به کمیّت‌نگار وجودی).

منتقدان به این امر اشاره کرده‌اند که حداقل برخی موارد استفاده از «وجود دارد» و عبارات مربوط به آن در زبان طبیعی هست که نمی‌توان احتمال داد حامل پای‌بندی‌های هستی‌شناختی باشند ـ برای نمونه این عبارت که «راه‌های متعددی برای برخورد با این مسئله وجود دارد» ـ امّا اگر در لوای دسته‌بندی و ساماندهی فنی‌ای که کواین توصیه می‌کند قرار گیرند، چنین پای‌بندی‌ای را دربر می‌گیرند. نظریهٔ‌عدم تعیّنِ کواین عوارضی تلویحی برای شرح وی از پای‌بندی هستی‌شناختی دارد: اگر هیچ واقعیت غایی مسلمی متناظر با آنچه شخصی دقیقاً می‌گوید، یا موجودیت‌هایی که وی در گفته‌های خود به آن‌ها ارجاع می‌کند وجود نداشته باشد، پس آنچه گوینده از نظر هستی‌شناختی به آن پای‌بند است، امری نسبی و منوط می‌شود به دستورالعمل یا طرح کلی خاص ترجمه‌ای که برای تعبیر گفته‌های او به کار می‌رود.

با وجود لحن کلی نسبیت‌گرایانهٔ رویکرد کواین، وی پای‌بندی‌های خودش را دارد که در این میان به‌ویژه باید از فیزیک باوری او یاد کرد، یعنی دیدگاه وی نسبت به فیزیک به منزله علم پایه‌ای که همهٔ علوم «مادون» دیگر اساساً باید قابل کاهش به آن باشند. به رغم تمایلی علنی به نام‌گرایی (nomalism)، وی با اکراه احساس می‌کند که مجبور به پذیرفتن مقوله‌ای از مجموعه‌های موجودات یا ذوات انتزاعی (abstract entity-sets) است. علم به ریاضیات نیازمند است، و اگر چه می‌توان بسیاری از «موجودیت‌های» ظاهری ریاضیات مانند اعداد را حذف کرد، ممکن نیست ریاضیاتی که برای علوم طبیعی مناسب باشد بدون مجموعه‌ها قائم و سرپا بماند. مثل همیشه، توجیه غایی کواین برای مواضعش ماهیتاً عمل‌گرایانه است و جهان‌بینی خود او نمایانگر پیچ دیگری در سرگذشت عمل‌گرایی آمریکایی در فلسفه است.

دیدگاه‌های کواین کانون بحث‌های بسیاری بوده‌اند: با رودُلف کارناپ و جرلد کتز (Jerrold Katz) در بارهٔ مفهوم تحلیلیت، و با روث مارکوس بارکان (Ruth Marcus Barcan) و دیگران در بارهٔ مسئلهٔ جهت (modality) و امکان‌پذیری منطق وجهی. کواین تأثیری مهم بر دونالد دیویدسون داشت؛ کلّی‌گرایی (holism) وی را شاید شدیدتر از هرکس دیگری جری فُدُر (Jerry Fodor) مورد تردید قرار داده است، و

کواین به رغم موضع منطقی خود، الهام‌بخش کارهای بسیاری در مورد توسعه و تحول منطق‌هایی بوده است که در مورد ارجاع به ناموجودیت‌ها با تساهل و مدارا برخورد می‌کنند و حداقل برخی از آن‌ها دیدگاه وی مبنی بر همراه کردن مفاهیم وجود و کمیّت‌نگاری را مورد تردید قرار داده‌اند.

دنیس پولارد

مآخذ

Edwards: Turner; Quine, W. V. O., *The Time of My Life: An Autobiography*, Cambridge, Mass., 1985.

پانوشت‌های مترجم

۱. ontological commitment. «ابژه‌های مشترک در هستی‌شناسی‌ای که یک نظریهٔ (سامان یافته / regimented) را تحقق می‌بخشد. (اصطلاحی که دبلیو. وی. کواین وضع کرد و مصطلح شد). هستی‌شناسی یک‌نظریهٔ (سامان یافته و دسته‌بندی شده) از ابژه‌ها یا موضوعاتی تشکیل شده است که آن نظریه فرض می‌کند وجود دارند. برای این‌که نشان دهیم که نظریه‌ای [وجود] ابژه‌ای داده شده، یا ابژه‌های متعلق به طبقه داده شده‌ای را فرض می‌کند، باید نشان دهیم که آن نظریه صحت دارد تنها اگر آن ابژه وجود داشته باشد یا اگر آن طبقه تُهی نباشد. این مطلب را به دو طریق مختلف امّا برابر می‌توان نشان داد ... برخی از ابژه‌هایی که نظریه‌ای (در هستی‌شناسی خود) فرض می‌کند، ممکن است در میان آن چیزهایی که نظریه از دیدگاه هستی‌شناختی به آن‌ها پای‌بند است نباشند. از دیدگاه هستی‌شناختی یک نظریه فقط در صورتی به ابژه‌ای معین پای‌بند است که آن ابژه در همهٔ هستی‌شناسی‌هایی که آن نظریه را تحقق می‌بخشند مشترک باشد. و با این شرط به ابژه‌های طبقه‌ای معین پای‌بند است که آن طبقه مطابق هر یک از هستی‌شناسی‌هایی که آن نظریه را تحقق می‌بخشند خالی نباشد.»

(Roger F. Gibson, "ontological commitment", *CDP*, p. 547.)

کوهن، توماس اس. (ساموئل)[1]

آمریکایی. **و:** ۱۸ژوئیه ۱۹۲۲، سین‌سیناتی، اهایو. **رده:** مورخ تاریخ علم؛ فیلسوف علم. **تحص:** ۱۹۴۳ فارغ‌التحصیل رشتهٔ فیزیک از دانشگاه هاروارد. **تأثیر:** الکساندر کویره (Alexandre Koyré)، امیل میرسون (Emile Meyerson)، هلن متزر (Hélèn Metzer)، آنلیز مایر (Anneliese Maier)، ژان پیاژه، بی ال. وُرف (B. L. Whorf)، دبلیو. وی. اُ. کواین و لودویگ فیلک (Ludwig Fleck). **مثا:** ۱۹۴۸ ـ ۱۹۵۶، عضو جزء، سپس استادیار، آموزش و پرورش عمومی و تاریخ علم، دانشگاه هاروارد؛ ۱۹۶۱ ـ ۱۹۶۴ استاد، تاریخ علم، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی؛ ۱۹۶۸ ـ ۱۹۷۹، استاد کرسی تیلور پاین در تاریخ علم، دانشگاه پرینستون؛ ۱۹۷۹ ـ ۱۹۸۳، استاد فلسفه و تاریخ علم، مؤسسه تکنولوژی ماساچوست (ام. آی. تی.)؛ ۱۹۸۳ ـ ۱۹۹۱، استاد کرسی لارنس اس. راکفلر در فلسفه، ام. آی. تی.؛ ۱۹۹۱ به بعد،استاد ممتاز، ام. آی. تی.

آثار مهم

(1957) *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*; (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*; (1966) (with John L. Heilbron, Paul L. Forman and Lini Allen) *Sources for History of Quantum Physics: An Inventory and Report*; (1977) *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*; (1978) *Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity, 1894-1912*; (1983) 'Rationality and theory choice', in *Journal of Philosophy* 80, pp. 563-71; (1992) 'The natural and the human sciences', in D. Hiley et al. (eds) *The Interpretive Turn: Philosophy, Science and Culture*, Ithaca; (1994) 'Afterwords', in P. Horwich (ed.) *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*.

آثار کوهن در دو دسته اصلی جای می‌گیرند ــ نوشته‌های وی در مقام مورخ تاریخ علم

---

1. Kuhn, Thomas S(amuel)

وافاضات قلمی مناقشه برانگیزترش در فلسفه و جامعه‌شناسی علم. چنین می‌نماید که مشغولیت فکری نخستین وی بر قلمرو دومی تأثیر گذاشته باشد و نه برعکس. آوازه او در مقام مورخ تاریخ علم به طور تردیدناپذیری استوار است، امّا شهرت او، که از مرزهای رشته‌های مطالعاتی فراتر می‌رود، در درجهٔ نخست بر کتاب ساختار انقلاب‌های علمی مبتنی است، که تحسین‌کنندگان و منتقدان آن اغلب با درنظر نگرفتن بسیاری مطالب دیگر که ممکن است در خدمت تعدیل موضوع غالب [کتاب] که به نظر آن‌ها از انتشار اولیهٔ آن در ۱۹۶۲ ظهور می‌کند قرار گیرند، تمایل دارند توجه خود را بر آن متمرکز سازند.

تصور می‌شود که این نظریه متشکل است از: ۱) تثبیت یک پارادایم (paradigm) به معنای بلوغ و پختگی یک علم است؛ ۲) پارادایم‌ها (که دربردارندهٔ سرمشق‌ها هستند) دستاوردهای علمی موردِ شناختِ فراگیرند و جامعهٔ عمل‌کنندگان و کاربندان (practitioners) برای به دست دادن مسائل و راه‌حل‌های نمونه آن‌ها را پذیرفته‌اند، و [از این‌راه] پارادایم‌ها به علم هنجاری (normal) اجازهٔ حدوث می‌دهند؛ ۳) تغییر پارادایم‌ها دربردارندهٔ علم انقلابی است؛ ۴) پارادایم‌های رقیب، با یکدیگر سنجش‌ناپذیرند، زیرا هر یک از آن‌ها مسائل متفاوتی را حائز اهمیت تلقی و به حل آن‌ها اقدام می‌کنند و معیارهای متفاوتی را به عنوان شاخص توفیق در حل و فصل آن‌ها به‌کار می‌گیرند؛ علاوه بر آن، هیچ‌گونه داده‌های مشاهداتی (observational data) مشترکی وجود ندارد که معیار و ضابطهٔ بی‌طرفی برای مقایسه پارادایم‌ها محسوب شود، چراکه هر یک از آن‌ها «امور واقع» (facts) متفاوتی را درک می‌کند. ۵) بنابراین، قواعد و امور واقع بی‌طرف نمی‌توانند تغییر و تحول پارادایم را مشخص کنند؛ ۶) تغییر و تحول پارادایم با آرای جامعهٔ علمی توجیه و تبیین می‌شود، یعنی با توجیه اشخاص صلاحیت‌دار نه با ضوابط غیرشخصی مانند قواعد منطقی یا روش شناختی.

فیلسوفان علم تمایل دارند که از شرح فوق ناخردگرایی (irratiosnalism) یا نسبیت‌گرایی را نتیجه گیری کنند. اگر چنین باشد، ممکن نیست فلسفه علم وجود داشته باشد، بلکه فقط جامعه‌شناسی (و تاریخِ) علم وجود دارد. از سوی دیگر، مورخان و جامعه‌شناسان علم، در حالی‌که از پرداختن به باورها و علایق‌شناختی با روش‌های عادی جامعه‌شناسی تجربی استقبال می‌کنند، بر این اندیشه‌اند که کوهن تأثیر عوامل خارجی ــ نظیر عوامل سیاسی و اجتماعی ــ را بر تحقیق علمی دست‌کم گرفته است. با

این حال، کوهن خود شکایت از این دارد که مورد بدفهمی بسیار قرار گرفته است و منظورش را درست درک نکرده‌اند. امّا وی خشنود است از این‌که هوی‌نینگن ـ هیون (۱۹۹۳) در مورد پیچیدگی‌های موضع او و مناقشاتی که از زمان انتشار **ساختار انقلاب‌های علمی** در باره آن برپاست انصاف به خرج داده است.

کوهن در افتخار فراهم کردن دستور کارِ ـ عمدتاً ـ فلسفهٔ علم (انگلیسی ـ آمریکایی) در سی سال گذشته با **پوپر** شریک است. پوپر و پوزیتیویست‌ها به تمایزی که رایشنباخ (Reichenbach) بین زمینهٔ توجیه و زمینهٔ کشف و شناسایی قایل است اعتقاد دارند و به موجب آن از نظریهٔ عقلانیت علمی و نظریهٔ پیشرفت خطی و مستمر دفاع می‌کنند. **ساختار انقلاب‌های علمی** به مثابهٔ اثری اندیشه‌برانگیز و بارور شناخته شده که چالشی قدرتمند در برابر دیدگاه «سنتی» فوق عرضه می‌دارد. روایت کوهنی با تمرکززدایی از بُعد منطقی صوری، شباهت‌هایی با نوشته‌های مورخان و فلاسفهٔ علم فرانسوی مانند گاستون **باشُلار** و **فیرابند** ـ گذشته از میشل **پولانی** ـ دارد. کوهن خودش به صراحت تأثیر و نفوذ **کویره** (Koyré)، مورخ دیگر تاریخ علم، را بر افکار خود تأیید می‌کند.

کیکاکلی

مآخذ: CBD; DAS; Turner; WD; *PI* و ارتباط شخصی.

گادامر، هانس گئورگ[1]

آلمانی. و: ۱۱ فوریه ۱۹۰۰، ماربورگ، آلمان. رده: فیلسوف هرمنوتیک. **علا**: نظریه تأویل (هرمنوتیک)؛ اندیشهٔ دوران کلاسیک؛ فن‌آوری (به‌ویژه فن‌آوری پزشکی). **تحص**: دانشگاه ماربورگ. **تأثیر**: هایدگر. **منا**: استاد فلسفه، دانشگاه ماربورگ، ۱۹۳۷ ـ ۱۹۳۹؛ استاد فلسفه ۱۹۳۹ ـ ۱۹۴۷، و مدیر ۱۹۴۶ ـ ۱۹۴۷، دانشگاه لایپزیگ؛ استاد فلسفه، دانشگاه فرانکفورت، ۱۹۴۷ ـ ۱۹۴۹؛ استاد فلسفه، دانشگاه هایدلبرگ، ۱۹۴۹ ـ ۱۹۶۸.

آثار مهم

(1942) *Volk und Geschichte im Denken Herders*; (1960) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*; (1964) (ed.) *Hegel-Tage, Royaumont*, Bonn: Bouvier; (1967) *Kleine Schriften*, 3 vols, Tübingen: J. C. B. Mohr; (1968) *Platos Dialektische Ethik*; (1968) *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*; (1976) *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*; (1976) *Philosophical Hermeneutics*; (1976) *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*; (1977) *Kleine Schriften*, vol 4, Tübingen: J. C. B. Mohr; (1977) *Philosophische Lehrjahre*; (1979) *Das Erbe Hegels: 2 Reden aus Anlass der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart an Hans-Georg Gadamer am 13 Juni 1979*; (1979) (ed. with G. Boehm) *Seminar. Philosophische Hermeneutik*; (1980) *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*; (1982) *Heidegger Memorial Lectures*, ed. Werner Marx; (1983) *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen: J. C. B. Mohr; (1984) 'Text und Interpretation', in Philippe Forget (ed.), *Text und Interpretation: Deutsch-Französische Debatte*; (1986) *The Idea of the Good*; (1986) *The Relevance of the Beautiful*; (1986-) *Gesammelte Werke*, 7 vols, Tübingen: J. C. B. Mohr; (1989) *Das Erbe Europas. Beiträge*; (1990) *Gedicht und Gespräch*; (1993) *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*.

---

1. Gadamer, Hans Georg

نطفهٔ تأویل‌شناسی (هرمنوتیک) فلسفی گادامر در تضاد با تأکید روش شناسانهٔ نظریه‌های سنتی تأویل‌شناسی و توجه آن‌ها به صحت تأویل بسته شد. هدف گادامر توصیف روند زیربنایی است، یعنی مواجهه وجودیِ بین دو زاویهٔ دید یا افق‌های انتظار، که در وهلهٔ نخست تأویل را امکان‌پذیر می‌سازد. فهم فقط آن نیست که آدمی خود را با کمک نیروی تخیّل در جهان متعلق به عامل یا متن تاریخی غرق کند، بلکه روندی تأملی‌تر و عملی‌تر است که با آگاهی از فاصلهٔ زمانی و فاصلهٔ مفهومی بین متن و تأویل‌کنندهٔ آن، و شیوه‌هایی که متن از طریق آن‌ها مورد تأویل مجدد قرار می‌گیرد، و [این تجدید تأویل] ادامه می‌یابد و تأثیر خود را بر ما اِعمال می‌کند،عمل می‌نماید. این تاریخ یا تاریخ تأثیرها *(Wirkungsgeschichte)* که تأویل‌شناسی تاریخ‌گرا مایل است آن را مانعی بر سر راه خود ببیند، نزد گادامر عنصری اساسی است که ما را به متن پیوند می‌دهد. پیش‌داوری‌ها یا سوگیری‌های ما چیزهایی هستند که فهم را ممکن می‌کنند.

اگر چه گادامر اغلب بر تمایز بین هرمنوتیک فلسفی خود ــ که منشأ آن در هستی‌شناسی هرمنوتیکی **هایدگر** است ــ و هرمنوتیک به مثابه فن تأویل تأکید ورزیده است، رویکرد وی به وضوح در خود چالشی نسبت به تأویل‌های سنتی‌تر دارد. این اختلاف‌ها به‌ویژه در مشاجراتی از پرده بیرون افتاد که در دههٔ ۱۹۶۰ بین گادامر و امیلیوبتی (Emilio Betti) صورت گرفت که کتاب **نظریهٔ کلّی تأویل** *(General Theory of Interpretation)* وی در ۱۹۵۵ منتشر شده بود. مفهوم جایگزین علوم انسانی یا Geisteswissenschaften که در آثار گادامر مطرح شده است همچنین برای یورگن **هابرماس** در صورت‌بندی مجدد **منطق علوم اجتماعی** به صورت مفهومی مرکزی درآمد. هابرماس از نقد گادامر از عینیت‌گرایی هرمنوتیکی، که وی آن را معادل مثبت‌گرایی در فلسفهٔ علوم طبیعی می‌دید و نیز از تأکید گادامر بر خصیصهٔ تمامیت‌ساز (totalizing) فهم استقبال کرد. با این حال درنظر هابرماس تأکید گادامر بر طبیعت بنیانی زبان که در ادعای وی مبنی بر این که «هستی‌ای که قابلیت فهمیده شدن دارد زبان است» بیان می‌شد، شکلی از ایدئالیسم زبان‌شناختی شمرده می‌شد. این امر همراه با تأکید گادامر بر اهمیت سنت و نیز بازپروری مقولهٔ پیش‌داوری القاکنندهٔ رویکردی در نهایت محافظه کارانه بود که از پرداختن به تحریف نظام‌مند روندهای ارتباطی از طریق روابط قدرت و استیلا ناتوان بود. هابرماس و گادامر در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دههٔ ۱۹۷۰ به بحث در بارهٔ این مسائل پرداختند؛ نظریه‌پردازان متأخرتر تمایل داشته‌اند که بر قابلیت

سازگاری هرمنوتیک و نظریهٔ انتقادی (به‌ویژه مکتب فرانکفورت) در برداشت هرمنوتیک انتقادی تأکید کنند (ر.ک. تامپسون ۱۹۸۱؛ اوثویت ۱۹۸۳). اخیراً نیز گادامر درگیری مختصری هم با فیلسوف ساختارزدای فرانسوی، ژاک **دریدا**، داشت (ر.ک. گادامر ۱۹۸۴) که تصورش از تأویل شک‌گرایانه‌تر است.

گادامر همچنین آثار بسیار زیادی در بارهٔ تاریخ فلسفه، به ویژه در بارهٔ اندیشهٔ یونانی، عقلانیت علمی و دیگر موضوعات، از جمله در همین اواخر مقالاتی در بارهٔ تاریخ و فلسفهٔ پزشکی منتشر کرده است.

ویلیام اوثویت

گرامشی، آنتونیو[1]

ایتالیایی. **و:** ۱۸۹۱، آلِس، ساردینیا. **ف:** ۱۹۳۷، رُم. **رده:** مارکسیست؛ فیلسوف سیاسی؛ نظریه‌پرداز فرهنگی. **تحص:** ۱۹۱۱، دانشگاه تورین، امّا دورهٔ دانشگاه را تمام نکرد. **تأثیر:** مارکس، هگل، لنین، کروچه و سورِل. **منا:** گرامشی هیچ منصب رسمی آکادمیکی نداشت، و به روزنامه‌نگاری و فعالیت‌های سیاسی مشغول بود.

آثار مهم

(1948-51) *Quaderni del carcere*; (1957) *The Modern Prince*; (1965) *Lettere del carcere.*

گرامشی که معمولاً یکی از خلاق‌ترین و اصیل‌ترین اندیشمندان در سنت فلسفی مارکسیستی شناخته می‌شود، بیش‌تر زندگی کاری خود را در کار مطبوعاتی و سیاست گذراند. وی در جنبش «شورای کارخانه‌ای تورین» (سازمانی کارگری به سبک شوراهای شوروی) در ۱۹۱۹ ـ ۱۹۲۰ فعال بود و پس از سرکوبی آن جنبش [نشریهٔ] نظم جدید *L'Ordine Nuovo* را، که بعدها به نشریهٔ حزب کمونیست [ایتالیا] تبدیل شد، سردبیری کرد، و به نمایندگی پارلمان ایتالیا انتخاب شد. گرامشی یکی از بنیان‌گذاران حزب کمونیست ایتالیا بود، و گرچه در ده سال آخر عمرش زندانی سیاسی بود، از طریق نوشته‌هایش در زندان به کار خود ادامه داد تا به صورت یکی از نظریه‌پردازان اصلی حزب درآمد. یکی از نخستین متفکرانی که بر زندگی و روند فکری گرامشی تأثیر گذاشت، فیلسوف و زیبایی‌شناس ایدئالیست ایتالیایی، بندتو **کروچه**، بود که آثار وی سرچشمهٔ انگیزه‌بخش گرامشی در سرتاسرعمرش باقی ماند، به رغم این واقعیت که مؤلف آن آثار در نهایت خود به یکی از هواداران فاشیسم تبدیل شد. گرامشی باور راسخ خود را در بارهٔ اهمیت تاریخ به مثابهٔ فعالیتی فکری از کروچه گرفت. یکی دیگر از منابع مهم تأثیرگذار در رشد و تحول فکری گرامشی، نظریه‌پرداز سندیکالیست

---

1. Gramsci, Antonio

فرانسوی، ژرژ سورل (George Sorel)، بود، که گرامشی در ایمان وی به طبقهٔ کارگر و نیز در تحسین و تمجید وی از توانایی‌های سازمان‌دهی کلیسای کاتولیک در طول تاریخ سهیم بود. به رغم جاذبهٔ شدید مارکس و لنین گرامشی همچنین تعصبی هگلی را به صورتی مشخص در اندیشهٔ خود حفظ کرد و برداشتش از دیالکتیک در وهلهٔ نخست هگلی بود. مشغولیت فکری گرامشی در اوان کار در مقام نظریه‌پرداز مارکسیست یافتن راه‌هایی برای مقابله با اشکال به نسبت خام و مکانیکی ماتریالیسم دیالکتیکی بود که نظریه‌پردازان بلشویک نظیر نیکولای بوخارین آن را تبلیغ می‌کردند. مارکسیسم نزد گرامشی نظریه‌ای تاریخی بود نه نظریه‌ای جامعه‌شناختی، و وی با تمرکز تغییرناپذیر علاقه‌اش به عوامل فرهنگی و تاریخی به جای ملاحظات اقتصادی صِرف، با تفکر رسمی و سنتی شوروی در این باره اختلافی قابل توجه داشت.

می‌توان شرح و تبیین روایتی از دکترین مارکسیسم را به گرامشی نسبت داد که نسبت به طرز تفکر بیش‌تر معاصرانش انسانی‌تر است، روایتی که بیش از آن‌که به سائقهٔ احکام و فرمان‌های جبرگرایی اقتصادی به پیش رانده شود، به حفظ ارتباط رهبری سیاسی یک جنبش انقلابی مارکسیستی با صفوف سادهٔ اعضای طبقه کارگر آن متعهد است. گرامشی در تمام طول زندگی خود ایمان راسخی به استفاده از تبلیغ و تشویق برای دستیابی به اهداف سیاسی داشت، در برابر روش مارکسیستی ـ لنینیستی متداول‌ترِ تحمیل از طریق انضباط و سیاست حزبی از بالا. تصویری که گرامشی از حزب کمونیست ارائه می‌کرد، به‌طور چشمگیر و مشخصی کم‌تر از حد معمول اقتدارگرا و آمرانه بود و شاید به نمونهٔ سازمانی که کلیسای کاتولیک ارائه کرده بود نزدیک‌تر بود. افاضات عمده و مهم گرامشی در نظریهٔ مارکسیستی، از جمله دکترین فوق‌العاده تأثیرگذارِ «سُلطه» (hegemony) بیش‌تر از نوشته‌های زندان وی ناشی می‌شوند که تا بعداز جنگ جهانی دوم انتشار نیافتند ــ «سلطهٔ مدنی» (civil hegemony)، عنوان کامل این نظریه گرامشی، نمودار تلاش وی برای بـه دست دادن شرح و تبیینی از شکست دوره‌ای تاریخ در تطابق یافتن با مدل جبرگرایانهٔ مارکسیسم است: اگر شرایط برای سقوط کامل نظام سرمایه‌داری مهیّا بود، چرا این اتفاق نیفتاد؟ گرامشی برآن است که طبقهٔ حاکم می‌تواند از طریق دیگری به‌جز نیروی قهریه یا قدرت اقتصادی مهار و ادارهٔ توده‌ها را در دست خود حفظ کند. اگر قدرت حاکمه بتواند توده‌ها را به همراهی با ارزش‌های اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی خود ترغیب کند، آن‌گاه موضع غالب یا

«سلطهٔ» او تضمین می‌شود. بدین‌ترتیب، طبقهٔ کارگر، با وجود آن‌که این امر با منافع درازمدتش در تضاد است و به رغم وجود شرایط مناسب اقتصادی برای [اقدام به] انقلاب، اغلب می‌تواند خود را نیرویی ارتجاعی، و نه انقلابی، نشان دهد، چراکه ارزش‌های حکّام خود را درونی و از آن خود کرده است. تداوم قدرت سرمایه‌داری را می‌توان به تأثیر غالب عوامل سلطه‌بخش نسبت داد و نیاز به این‌که نظریه‌پردازان مارکسیست توجه خود را به قلمرو فرهنگ معطوف دارند که ارزش‌های طبقهٔ حاکم در آن‌جا بنا شده است، از همین امر مایه می‌گیرد. در این روند، به روشنفکران نقشی کلیدی اختصاص داده شده و گرامشی برای آموزش و پرورش به مثابهٔ سلاحی سیاسی اهمیت فراوانی قایل بود. تأکید بر اندیشه‌ها به منزله ابزاری برای وقوع تحولات مؤثر از نمونه‌های بارز تفکر گرامشی است که عقیده داشت تحول، پایدار نیست، مگر آن‌که افراد حقیقتاً طالب آن باشند و رهبری سیاسی نه بر قدرت اقتصادی صِرف، که بر تفوق فرهنگی و اخلاقی استوار است. در *شهریارنو* گرامشی اندیشه‌های ماکیاولی را در بارهٔ رهبری مجدداً صورت‌بندی کرده است تا حزب کمونیست درست به صورت چنین ابزاری برای تفوق فرهنگی و اخلاقی دیده شود. گرامشی در سرتاسر نوشته‌های زندانش بیش‌تر علاقه به تجزیه و تحلیل گذشته و شناسایی قوانین تاریخی را به نمایش می‌گذارد تا پایه‌ریزی قواعدی مشخص برای عمل سیاسی آینده. وی نمایندهٔ جریان فکری انسانگرا در درون مارکسیسم است که به سنت دیرپای انسان باوری در فرهنگ ایتالیایی ــ که سابقهٔ آن به دورهٔ رنسانس باز می‌گردد ــ دین بسیار دارد. گرامشی در میان نظریه‌پردازان مارکسیسم یکی از کم اعتقادترین آنان به «اقتصادگرایی» و نیز از جمله کم‌باورترین آنان به جزم‌گرایی، باقی می‌ماند. تعبیر انسانگرایانهٔ گرامشی از نظریه مارکسیستی توجه زیادی را در میان مارکسیست‌های ناخشنود از افراط کاری‌های استالینیسم یا اَشکال خام‌تر و خشن‌تر ماتریالیسم دیالکتیکی در محافل کمونیستی روسیه به خود جلب کرده است. شهرت گرامشی پس از مرگش به‌طور مداوم افزایش یافته و وی، با درنظر گرفتن عدم جزم گرایی‌اش، معمولاً در دسترس‌ترین نظریه‌پرداز مارکسیست برای افرادی محسوب می‌شود که به مارکسیسم اعتقاد ندارند. گرامشی در حیات سیاسی و فرهنگی ایتالیا پس از سقوط فاشیسم نیروی مهمی بوده است. حزب کمونیست ایتالیا در دوران پس از جنگ هدایت‌ها و رهگشایی‌های بسیاری را از سرمشق گرامشی هم در مقام نظریه‌پرداز و هم در مقام فعال سیاسی فراگرفته است، و

خود را بیش از دیگر سازمان‌های این‌چنینی متمایل به سازش و مصالحه نشان داده است. در محافل مارکسیستیِ خارج از ایتالیا، تأثیر گرامشی به روشن‌ترین وجه در آثار فیلسوف ساختارگرای مارکسیست فرانسوی، لویی آلتوسر، دیده می‌شود ــ که از علاقه‌مندان و از بزرگ‌ترین تحسین‌کنندگان اندیشه‌های ایتالیایی است ــ به‌ویژه تحلیل‌های گرامشی از رابطهٔ بین زیربنای اقتصادی با روبنای فرهنگی (برداشت آلتوسر در بارهٔ خودمختاری نسبی روبنا پژواک‌دهندهٔ تأکید گرامشی بر اهمیت روبنا نسبت به زیربناست) و نظریهٔ سلطهٔ وی. نظریهٔ اخیر مورد پذیرش گسترده نظریه‌پردازان قرار گرفته و باکارآیی و تأثیر قابل توجه در حوزه‌هایی مانند علوم سیاسی، جامعه‌شناسی و زیبایی‌شناسی استفاده شده است. نمونه‌ای مناسب، نظریه‌پردازان فرهنگ مردم‌پسند هستند که در تحلیل‌های خود به شدت بر مفهوم سلطه اتکا دارند، و غالب نظریه‌پردازان زیبایی‌شناس مارکسیست غربی این دکترین را برای جلب توجه به نقش عقیدتی حساس و بسیار مهمی که هنر در درون فرهنگ ایفا می‌کند اختیار کرده‌اند.

استوارت سیم

گودل، کورت[1]

اتریشی ـ آمریکایی (تبعهٔ آمریکا از سال ۱۹۴۸). **و:** ۲۸ آوریل ۱۹۰۶، برون، اتریش (اینک برنو، جمهوری چک). **ف:** ۱۴ ژانویه ۱۹۷۸، پرینستون، نیوجرسی. **رده:** فیلسوف منطق ریاضی و فیلسوف ریاضی. **علا:** افلاطون‌گرایی در ریاضیات. **تحص:** ۱۹۲۴، دانشگاه وین، دکتری ۱۹۳۰؛ از همراهان حلقه وین. **تأثیر:** افلاطون، لایب نیتس و دیوید هیلبرت. **منا:** ۱۹۳۳ ـ ۱۹۴۰، دانشگاه وین؛ ۱۹۳۳ ـ ۱۹۳۸، مدرس آزاد؛ ۱۹۵۳ ـ ۱۹۷۶، استاد، مؤسسه مطالعات پیشرفته، پرینستون؛ ۱۹۵۱، جایزهٔ اینشتین؛ ۱۹۷۵، نشان ملی برای علم. دکتری افتخاری از دانشگاه‌های ییل، هاروارد، راکفلر و کالج اَمهِرست، ماساچوست. عضو فرهنگستان ملی علوم، فرهنگستان هنرها و علوم آمریکا، عضو جامعه سلطنتی لندن، عضو مکاتبه‌ای آکادمی علم اخلاق و سیاست، پاریس و عضو فرهنگستان بریتانیا.

آثار مهم

(1986-) *Collected Works,* ed. S. Feferman; (1930) (thesis) 'Über die Vollständigkeit des Logikalkulas'; (1930) 'Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalkuls'; (1930) 'Einige metamathematische Resultate über Entscheidungsdefinitheit und Widersprufs-freiheit'; (1931) 'Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter systeme'; (1936) 'Über die Länge von Beweisen'; (1938) 'The consistency of the axioms of choice and of the generalized continuum hypothesis with the axioms of set theory'; (1939) 'Consistency-proof for the generalized continuum-hypothesis'; (1940) 'The consistency of the continuum-hypotheisism' (third edition, corrected, 1953); (1944) 'Russell's mathematical logic', in P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of Bertrand Russell* (Library of Living Philosophers series); (1947) 'What is Cantor's continuum

1. Gödel, Kurt

problem?'; (1949) 'A remark about the relationship between relativity theory and idealistic philosophy' in P. A. Schilpp (ed.) *A. Einstein: A Philosopher Scientist*; (1958) 'Über eines bisher noch nicht benutzte Erweiterung des finitem Standpunktes'.

در فاصله سال‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ گودل باعث و بانی سه تحول مهم و مؤثر در منطق ریاضی بود. این‌ها عبارت بودند از: نخست، برهان تمامیت (completeness) مربوط به حساب محمولات درجهٔ اول (first-order functional calculus)؛ دوم، قضیهٔ معروف به قضیهٔ گودل (Gödel's Theorem) (قضیهٔ اول عدم تمامیت)؛ و سوم، اثبات این‌که نظام‌مبانی ریاضیات **راسل** و **وایتهد** را، که قضیهٔ عدم تمامیت نشان داد ظاهراً نامنسجم است، می‌توان به صورت منسجم درآورد.

قضیهٔ گودل چالش مهمی را نه فقط نسبت به تصور عمومی مبنی بر آن‌که نظام‌های پایه در ریاضیات از این نظر کامل‌اند که حاوی احکامی نیستند که بتوان آن‌ها را رد یا اثبات کرد، بلکه همچنین نسبت به دیدگاه هیلبرت مبنی بر این‌که براهین انسجام چنین نظامی را می‌توان در درون خود نظام صورت‌پردازی کرد شکل داد. به‌طور خلاصه این قضیه می‌گوید که در سیستم صوری S در حساب، جمله P از زبان S وجود خواهد داشت به صورتی که اگر S منسجم باشد، نه P و نه نقیض P ممکن نیست در درون S به اثبات برسند. تأثیر این قضیه در مبانی ریاضی این بود که اساس برنامهٔ این کتاب را برای فراهم آوردن مجموعه‌ای از اصول موضوع منطقی که تمامی ریاضیات محض و نیز باقیماندهٔ غیرآکسیوماتیک (non - axiomatic) منطق از آن‌ها قابل استنتاج بودند، متزلزل کرد، زیرا قضیه نشان داد که ریاضیات حاوی گزاره‌هایی است که از روی اصول موضوع نه قابل اثبات‌اند نه قابل انکار. استدلال خلاقانهٔ گودل آشکار ساخت که با اثبات انسجام سیستم، همچنین اثبات این‌که یک حکم جزئی، T، را نمی‌توان اثبات کرد، و نیز اثبات حکم T نیز تضمین می‌گردد. این مطلب نشان می‌دهد که اثبات انسجام حساب معمولی با استفاده از رویه‌های محدود امکان‌پذیر نیست. در این مورد ادعا شده است که قضیهٔ گودل نشان می‌دهد که افراد بشر بر ماشین‌ها برتری دارند، زیرا آن‌ها قادرند بدانند که گزاره‌هایی صادق‌اند که هیچ ماشین برنامه‌ریزی شده با اصول موضوع و قواعد از عهدهٔ اثبات آن برنمی‌آید.

پس از سال ۱۹۴۰ گودل علایق خود را در فلسفهٔ ریاضی گسترش بخشید و با تفصیل بیش‌تری به رابطهٔ فرضیهٔ پیوستار (continuum hypothesis) و اصل موضوعه

انتخاب با نظریهٔ مجموعه‌ها پرداخت. رسالهٔ وی در سال ۱۹۴۹ شامل استدلال عجیبی در بارهٔ غیرواقعی بودن زمان است. امّا برهان نخست یعنی برهان معروف عدم تمامیت است که مباحثه‌های پرشوری را در میان فلاسفه ایجاد کرده، و همچنان ایجاد می‌کند.

دایان کالینسون

مأخذ: Turner

گودمن، نلسون[1]

آمریکایی. **و:** ۷ اوت ۱۹۰۶، سامرویل، ماساچوست. **رده:** فیلسوف تحلیلی. **علا:** فلسفهٔ علم؛ فلسفهٔ زبان؛ زیبایی‌شناسی. **تحص:** دانشگاه هاروارد. **تأثیر:** کارناپ و سی. آی. لوییس. **منا:** مدرس و استاد، دانشگاه پنسیلوانیا، ۱۹۴۶ ـ ۱۹۶۴؛ استاد، دانشگاه براندیس [ماساچوست]، ۱۹۶۴ ـ ۱۹۶۷؛ استاد، هاروارد، ۱۹۶۷ ـ ۱۹۷۷.

آثار مهم

(1951) *The Structure of Appearance*; (1954) *Fact, Fiction and Forecast*; (1968) *The Languages of Art*; (1972) *Problems and Projects*; (1978) *Ways of World-Making*; (1984) *Of Mind and other Matters*; (1988) *Reconceptions in Philosophy*.

گودمن پس از تحصیلات دورهٔ کارشناسی در رشتهٔ فلسفه، چندسالی به دلالی آثار هنری پرداخت و سپس به فلسفه بازگشت. پس از نگارش پایان‌نامه‌ای ممتاز، که هستهٔ اصلی نخستین اثر عمدهٔ منتشرشده‌اش، ساختار ظاهر (۱۹۵۱)، بود، وارد حرفهٔ فلسفی دانشگاهی شد. گودمن حتی بیش از همکار تحقیقی اولیه و همکار سالیان درازش در هاروارد، **کواین**، به دلیل همراه کردن خشکی مفهومی افراطی با شهامت فرضیه‌پردازانه قابل توجه است. سبک وی همچنین به سبک کواین شباهت دارد: هر دو آن‌ها موجزنویسی زیبا را با مقداری ملاحت و شیطنت قلمی درهم می‌آمیزند. در یکی از مقالات اولیهٔ وی که همراه با کواین آن را نوشت، آن‌ها گرایش خود را به نام‌گرایی اعلام کردند، امّا چنین برآمد که درک آن دو از نام‌گرایی متفاوت بود. کواین می‌خواست تنها افراد عینی و انضمامی را به دیدهٔ قبول بنگرد: گودمن هیچ اعتراضی نسبت به امر انتزاعی نداشت، امّا خصومت خود را در مورد طبقات (classes) ذخیره کرده بود که کواین فکر می‌کرد باید پذیرفته شود تا ریاضیات معنا بیابد. گودمن در کتاب نخستینش بنای منطقی

1. Goodman, Nelson

جهان اثر کارناپ را نقطه آغاز خود در نظر گرفت. کارناپ در اثر خود در پی آن بود که کلیّت (entirety) دستگاه زبان را نشان دهد که با آن امور واقع مسائلی توصیف می‌شوند که از طریق تعاریف و ابزارهای منطق صوری قابل تقلیل به کوچک‌ترین پایهٔ تعریف نشدهٔ ممکن هستند: مفهوم تجربی واحدِ تداعی‌کنندهٔ مشابهت. گودمن بر روش کارناپ صحه گذاشت و کتاب وی را به منزله نمونه‌ای منحصر به فرد از فلسفهٔ جدی در تضاد و تقابل با همهٔ چیزهای دیگری قرار داد، که آن‌ها را «گفتمان‌های فلسفی بی‌شکل یا آشفته» توصیف می‌کرد. امّا وی نسبت به جزئیات آن کتاب به شدت انتقاد داشت، و روایت آن را از تعریف [با روایتی از آن خودش] جایگزین کرد، برای آن یک نظریهٔ صوریِ سادگی فراهم آورد و یکی از اهداف و مقاصد اصلی کتاب را ــ یعنی قرار دادن پایه و اساس کل ساختار بر آنچه از نظر معرفت‌شناسی مقدم یا بنیادین است ــ رد کرد. او می‌گفت که با ساختن نظامی پدیده‌گرایانه (phenomenalistic) مدعی آن نیست که به هیچ طریقی بیش‌تر از یک نظام فیزیک‌گرایانه به «امور واقع نزدیک شده است». عناصری که وی برمی‌گزیند افراد هستند، امّا افرادی انتزاعی، کیفیت‌های حسّی (sense qualia - مانند رنگ‌ها و، آنچه بیش‌تر اختلاف‌برانگیز است، زمان و مکان. یک مورد پدیده‌ای عینی، جمع یک رنگ، یک مکان و یک زمان است. از دیگر موضوعات ناخوشایند برای گودمن، در کنار موضوع طبقات، مشابهت (similarity) است. وی در یکی از مقالات اولیه‌اش در بارهٔ شباهت معنایی به‌گونه‌ای علیه مفهوم ترادف (synonymy) استدلال کرد که تا اندازه‌ای از مقاله «دو اصل جزمی تجربه گرایی» کواین و نزاع طولانی علیه معنا، مفاهیم، صفات و امثال آن ــ که وی از مطالب آن مقاله پدید آورد ــ پیشاپیش خبر داد. بعدها گودمن نقد خود از مشابهت را تعمیم بخشید و منکر توان تبیینی و تشریحی آن در هر کاربردی شد. به عقیده وی فقط دلالت مصداقی یا مصداق معقول است و این همهٔ آن چیزی است که در واژه‌های کلّی که به [تعداد] کثیری از چیزها اطلاق می‌شود، وجود دارد. با گفتن این‌که چیزهایی که چنین واژه‌ای به آن‌ها اطلاق می‌شود از طریق تشابه با یکدیگر مرتبط می‌گردند، چیز تازه‌ای [به دانسته‌های ما] افزوده نمی‌شود. هماهنگ با رُحجان گودمن برای افراد، فعلیت‌گرایی (actualism) اوست، یعنی بی‌میلی وی به تأیید امکانات علاوه بر آنچه بالفعل وجود دارد. فلاسفه به این امور متوسل شده‌اند تا تفاوت بین قوانین طبیعت با کلیات عَرَضیِ صِرف را تبیین و نیز شرطی‌های خلاف واقع (counterfactual conditionals) را تفسیر کنند. چنین گفته

شده است که قوانین طبیعت آن‌هایی است که ما آمادگی استنتاج قضایای شرطی خلاف واقع را از آن‌ها داریم. در یکی از تأثیرگذارترین و مستدل‌ترین رساله‌ها در این باره (که اینک فصل اول کتاب **واقعیت، تخیل و پیش‌بینی** ۱۹۵۵ است) نتیجه گیری شده است که قضایای شرطی خلاف واقع، مانند «اگر این را در آب گذاشته بودیم، حل می‌شد» (همچنین قابل بیان با استفاده از «محمول سرشتی» (dispositional predicate) «این قابل حل است») به معنای اتصاف صفتی بنابر فرض ریزساختاری (microstructural)، که همهٔ آن چیزهایی که در آب حل می‌شوند دارای آن هستند، به چیزی است که این سرشت بر آن حمل می‌شود. گودمن در ادامهٔ کتاب **واقعیت، تخیل و پیش‌بینی** به طرح چیزی می‌پردازد که آن را «معمای جدید استقرا» می‌خواند. چرا ما جملهٔ «همهٔ زمردها تا به حال سبز بوده‌اند» را به معنای تأیید «همهٔ زمردها هرچه باشند سبز هستند» می‌گیریم و نه به معنای «همهٔ زمردها "سبز آبی" (grue) هستند»، که در آن «سبز آبی» به معنای «تا به حال سبز (green) و از حال به بعد آبی (blue)» است؟ گودمن با رد کردن و طفره رفتن ظریف و دقیق از ایرادها و اعتراض‌ها، چه آشکار چه تلویحی، نتیجه گیری می‌کند که ما آن محمول‌ها را به صورت تعمیم‌های بی‌قید و شرط و حمل‌های منفردی درمی‌آوریم («زمرد بعدی که من به آن برسم آبی خواهد بود») که به صورت مطمئنی **تحکیم‌یافته** *(entrenched)* هستند و به پیش‌بینی آن‌ها عادت کرده‌ایم. مقالهٔ اولیه‌ای با عنوان موجز «در باره» (About) پیشاپیش به روایت تفصیلی وی در بارهٔ طبیعتِ بازنمایی در هنر در زبان‌های هنر *(Languages of Art)* (۱۹۶۸) اشاره می‌کند. در آن مقاله، وی این دیدگاه را که هنر به صورتی مقلدانه به بازنمایی جهان از رهگذر شبیه‌سازی آن می‌پردازد، به شدت رد می‌کند. آثار هنری، همچون جملات، نماد هستند و آن‌ها نیز مانند جملات ارزش شناختی دارند و شناخت یا فهم ما را از جهان وسعت می‌بخشند. در کتاب شیوه‌های جهان‌سازی (۱۹۷۸) انبوهی از روایات جهان (world versions)، گذشته از روایات علم و هنر، به دیدهٔ تأیید نگریسته شده‌اند، همچون جهان (یا روایت جهان) فهم عام (common sense) که چندان نگران‌کننده نیست، امّا [در این میان] همچنین جهان (یا روایات جهانِ) متعلق به هنرمندانی خاص یا حتی آهنگسازان [نیز وجود دارد]. در این‌جا بسیاری احساس می‌کنند که قیاس‌های دلالت مصداقی یا بازنمایی تا سرحد درهم شکستن بسط یافته‌اند، درحالی که ناسازگاری روایات ظاهراً رقیب در مقایسه با گزینشگری‌های متفاوتِ این روایات، بیش از حد به نمایش درآمده است. بسیاری از

آثار گودمن به صورت گسترده و پرشوری مورد بحث قرار گرفته‌اند. ایده کارناپی اولیه‌اش در بارهٔ فلسفهٔ نظام‌مند صوری را نه خود او و نه دیگران دنبال نکرده‌اند، امّا وجدان فلسفی وی («من نمی‌خواهم چیزی بیش از آنچه در آسمان‌ها و زمین است در فلسفهٔ من باشد») سرمشق با ارزشی بوده است.

آنتونی کوینتون

مآخذ: Edwards; Passmore 1985

گیچ، پی. (پیتر) تی. (توماس)[1]

بریتانیایی. **و:** ۱۹۱۶، لندن. **رده:** فیلسوف تحلیلی. **علا:** منطق؛ متافیزیک؛ فلسفهٔ ذهن؛ فلسفهٔ دین؛ علم اخلاق. **تحص:** کالج بالیول، آکسفورد و کتابخانهٔ سنت دینیول، هاواردن. **تأثیر:** ارسطو، آکوییناس، گوتلوب فِرگه، جی. ام. یی. مک تاگارت و لودویگ ویتگنشتاین. **مشا:** ۱۹۵۱ ـ ۱۹۶۱، کمک مدرس، مدرس، مدرس ارشد، دانشگاه بیرمنگهام؛ ۱۹۶۱ ـ ۱۹۶۶، دانشیار منطق، دانشگاه بیرمنگهام؛ ۱۹۶۶ ـ ۱۹۸۱، استاد منطق، دانشگاه لیدز؛ ۱۹۸۵، استاد میهمان، دانشگاه ورشو [لهستان]؛ ۱۹۶۵، عضو فرهنگستان بریتانیا.

آثار مهم

(1956) 'Good and evil', *Analysis,* 17; (1956) *Mental Acts*; (1960) (trans. with Max Black) *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*; (1962) *Reference and Generality*; (1969) *God and the Soul*; (1972) *Logic Matters*; (1973) (with Elizabeth Anscombe) *Three Philosophers*; (1977) *Providence and Evil*; (1977) *The Virtues*; (1977) (trans. with R. H. Stoothoff) Gottlob Frege, *Logical Investigations*; (1979) *Truth, Love, and Immortality: An Introduction to McTaggart's Philosophy.*

گیچ نوشته‌های تأثیرگذاری در بسیاری از حوزه‌های فلسفه دارد، امّا مهم‌ترین کار او کاربرد فنون منطق در مسائل مربوط به زبان و متافیزیک بوده است. در نخستین کتاب وی تحلیلی منطقی از مفهوم اعمال ذهنی ارائه شده است. امّا بزرگ‌ترین تأثیرگذاری این کتاب از مخالفت آن با نظریهٔ تجربی انتزاع‌گرایی (abstractionism) ناشی می‌شود، دیدگاهی که بر آن است که مفاهیم با انتزاع آن‌ها از خصوصیات تکرارشوندهٔ تجربه شکل می‌گیرند. به‌طور کلی دیدگاه گیچ در بارهٔ ذهن بسیار وامدار ویتگنشتاین و ارسطو است.

1. Geach, P(eter) T(homas)

گیچ هرگز نسبت به «فلسفهٔ زبانی» دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ احساس نزدیکی نکرد، و در ارجاع و کلیّت (۱۹۶۲) فنون منطق صوری را برای درک این‌که چگونه عبارات ارجاعی و عبارات کلّی، در زبان و تفکر روزمره به‌کار گرفته می‌شوند مورد استفاده قرار داد. تأثیرگذارترین دیدگاه وی در این کتاب شاید این ادعا بود که ادعاهای اینهمانی (identity) بی‌معناست مگر در نسبت با یک حد کلّی: "x = y" در هر حالی تنها به این معنا است که «x چیزی یکسان با y است».

کار گیچ در علم اخلاق به پیشبرد «نظریه فضایل» انجامیده است. بخشی از شالودهٔ این نظریه در مقالهٔ مهم و تأثیرگذار وی، «خیر و شر» (۱۹۵۶)، نهاده شد. در این‌جا گیچ با حمله به تجویزگرایی[۱] که در آن زمان متداول بود ــ چنین استدلال می‌کند که مفهوم اولیه «خیر» در واقع توصیفی (descriptive) است. با این حال خیر بودن، آن‌طور که شهودگرایان (intuitionists) اندیشیده‌اند صفتی منحصر به فرد نیست: بلکه خیر بودن، چیزی خیر بودن است و طبیعت آن چیز معیارهای خیر بودن را عرضه می‌کند.

کار وی در فلسفهٔ دین فنون و نتایج منطق جدید را برای دفاع از نظریه‌های سنتی کلیسای کاتولیک رم مورد استفاده قرار داده است. بحث در بارهٔ آثار گیچ همچنان ادامه دارد، هرچند که مفهوم اینهمانی نسبی، که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بسیار تأثیرگذار بود، اینک عمدتاً رد شده است. امّا، در علم اخلاق نظریهٔ فضایل به صورت نظریه‌ای مهم باقی مانده است.

آنتونی الیس

مآخذ

WW 1992; "A philosophical autobiography", in Harry A. Lewis (ed.) (1991) *Peter Geach: Philosophical Encounters*, Dordrecht: Kluwer.

پانوشت مترجم

۱. Prescriptivism. «نظریه‌ای مبنی بر این‌که داوری‌های ارزشی الزاماً معنایی تجویزی دارند. تجویزگرایی، که از جمله با نظریاتی نظیر ضد واقع‌گرایی اخلاقی و ناشناخت‌انگاری (noncognitivism) همراه است، بر آن است که زبان اخلاقی ما به‌گونه‌ای است که اگر شما، مثلاً بگویید که می‌اندیشید آدمی باید عمل مشخصی را انجام دهد و با این حال خودتان نسبت به انجام آن عمل در شرایط مقتضی متعهد نباشید، در آن صورت یا شما با بی‌صداقتی سخن گفته‌اید یا این‌که مفهوم کامل کلمه

«باید» مدنظر شما نبوده است. تجویزگرایی آوازه خود را [در فلسفهٔ معاصر] مدیون آر. ام. هر (Hare) است.

(Brad W. Hooker, "prescriptivism", *CDP*, P. 640.)

لاکان، ژاک[1]

فرانسوی. **و:** ۱۹۰۱، پاریس. **ف:** ۱۹۸۱، پاریس. **رده:** روانکاو. **علا:** فلسفهٔ ذهن؛ فلسفهٔ زبان. **تحص:** آموزش دیده در پزشکی و روان‌پزشکی در دانشکده پزشکی پاریس. **تأثیر:** زیگموند فروید و فردینان دوسوسور. **منا:** ۱۹۳۲، رئیس درمانگاه، دانشکدهٔ پزشکی پاریس؛ ۱۹۶۴، مدرسهٔ فرویدی را در پاریس بنا نهاد، و به ریاست بخش فرویدی دانشگاه وَنسِن منصوب شد.

آثار مهم

(1966) *Écrits I and II*; (1974) *Télévision*; (1975) *Encore, 1972-3*; (1978) *Le Séminaire, Livre II: Le Moi dans la théorie de Freud*; (1981) *Le Séminaire, Livre VII: L'Ethique de la psychanalyse*; (1986) *Le Séminaire, Livre VIII: Le Transfert*; (1991) *Le Séminaire, Livre XVII: L'Envers de la Psychanalyse.*

خلاصه کردن آثار لاکان به دلیل امتناع مستمر وی از مطرح کردن و توسعهٔ هر گونه نظریهٔ نظام‌مند کار آسانی نیست، امّا یک راه برای نزدیک شدن به عقاید وی آن است که ابتدا آرای وی را در بارهٔ زبان مورد توجه قرار دهیم و سپس دیگر مفاهیمی را که این آرا با آن‌ها پیوستگی نزدیکی دارند درنظر بگیریم.

به عقیدهٔ لاکان، زبان دو جنبه دارد. یکی از آن‌ها ساختار عمومی، قاعده‌مند و نحوی زبان است، و دیگری سطح تداعی آزاد معانی در جناس، بازی با کلمات و رؤیاهاست ــ کفه دیگری از زبان که موازنه را برقرار می‌کند. لاکان از حیث دیدگاه‌هایش در بارهٔ زبان به **سوسور** بسیار مدیون است، امّا وی بر جنبهٔ دوم، یعنی تداعی آزاد معانی، تأکید بسیار بیش‌تری می‌ورزد.

[ضمیر] ناخودآگاه هم آفریدهٔ زبان و هم بازتاب دهندهٔ آن است. جنبهٔ قاعده‌مند

1. Lacan, Jacques

زبان، ناخودآگاه را محدود و سرکوب می‌کند، که این یک [یعنی ناخودآگاه] نیز خود از طریق تلاش مداوم برای شُست کردن و بی‌ثبات ساختن نحو و معنای ثابت با استفاده از تداعی آزاد معانی مدعی آزادی و نیروی روانی خود می‌شود.

ناخودآگاه همچنین در تنش با نفس آرمانی (ideal) یا خودِ (self) پایا و یکپارچه، است. در «مرحلهٔ آینگی» (mirror phase) کودک نخستین بار تلاش عمرانه خود را برای آفریدن یک خود یا به دست آوردن مفهومی از هویت به عمل می‌آورد. چنین تلاش‌هایی همیشه با شکست مواجه می‌شوند، زیرا خود صِرفاً قالب (matrix) یا شبکه‌ای دائماً متغیر با سازمانی سیّال است که خود را به صورت کلیّتی فریب‌دهنده و غیرحقیقی نمایش می‌دهد و عینیت می‌بخشد. زبان نحوی زمینه و عامل این فریب است: نظمی که درون این سطح از زبان یافت می‌شود، هم اجازهٔ چنین عینیت‌بخشیدنی را می‌دهد و هم آن را هدایت می‌کند.

همچنین آنچه را که ما واقعیت قلمداد می‌کنیم با زبان ساخته می‌شود و در زبان بازتاب می‌یابد و با تحولات زبانی دچار تحول می‌شود. ساختار واقعیت را زبان عرضه می‌کند و واقعیت طفیلیِ زبان است. هیچ‌گونه فرازبانی (metalanguage) برای توصیف واقعیتی غایی «در پس پشت» آنچه زبان مورد استفادهٔ ما به ما عرضه می‌دارد وجود ندارد. لذا لاکان نظم سنتی بین امر نمادین (در این مورد، زبان) و آنچه را که آن نماد می‌نمایاند معکوس می‌کند: اولی آخری را می‌آفریند.

لاکان دلمشغول این امر بود که مرزهای بین رشته‌های مختلف فکری را درهم بشکند، آثار وی آزادانه برفراز طیفی از مفاهیمی متعلق به حوزه‌هایی به‌طور سنتی گوناگون همچون روانکاوی، زبان‌شناسی، نظریه‌های شناخت و ذهن و نظریهٔ ادبی و انتقادی گسترده است. علاقهٔ وی به حوزهٔ اخیر و کاربرد کارش در آن را می‌توان در پرداخت وی به داستان «نامهٔ ربوده شده» ادگار آلن‌پو در مکتوبات (۱۹۶۶) مشاهده کرد. بنابر تحلیل لاکان، نامهٔ مورد اشاره در عنوان داستان نمادی از زبان است: همان‌طور که نامه در میان شخصیت‌های مختلف داستان دست به دست می‌شود، با ایفای نقشی متفاوت در زندگی هر یک از آن‌ها معنایی متفاوت به خود می‌گیرد.

در آثار لاکان تعلق خاطر شدید فمینیستی وجود دارد. بنابر تفسیری فمینیستی [از عقاید لاکان] جنبهٔ عمومی زبان جهت‌گیری مردانه دارد و پدر سالارانه است، در حالی

که برعکس، نبرد خرابکارانهٔ جنبهٔ دیگر زبان یعنی جنبه تداعی آزاد معانی بازتابی از تلاش‌های اصل فمینیستی برای به اثبات رسانیدن خویش است.

نوشته‌های لاکان خودسنج (self-critical) هستند: آثار متأخر وی به بررسی، و متزلزل ساختنِ ساختار مفهومی آثار متقدم‌تر او می‌پردازند، و لذا این امر به مشکلاتی در ارائه دیدگاه‌های وی منجر می‌شود. وی آگاهانه ابهام، جناس، بازی با کلمات و ایهام را در آثار خود می‌گنجاند تا موضع خود را در مورد فرّار بودن مستمر زبان برجسته کند. امّا به هر حال، باید احکامی، یا فرازبانی به کار گرفته شده در بارهٔ زبان وجود داشته باشد که این امر در مورد آن صدق نکند: معنای این حکم که در زبان فراریّت مداوم وجود دارد، باید معنایی ثابت باشد تا ما بتوانیم این واقعیت ادعاشده در بارهٔ زبان را بدانیم و تشخیص دهیم.

کاترین پلانت

لانِرگان، برنارد[1]

کانادایی. **و:** ۱۷ دسامبر ۱۹۰۴، باکینگهام، کبک. **ف:** ۲۶ نوامبر ۱۹۸۴، پیکرینگ اُنتاریو. **رده:** تومیست. **علا:** معرفت‌شناسی؛ روش‌شناسی؛ مابعدالطبیعه؛ الهیات فلسفی. **تحص:** کالج هِیتروپ و دانشگاه گرگورین. **تأثیر:** ارسطو، آکویناس و نیومن. **منا:** ۱۹۵۳ ـ ۱۹۶۵، دانشگاه گرگورین؛ ۱۹۶۶ ـ ۱۹۷۰، کالج رژی، تورنتو؛ ۱۹۷۳ ـ ۱۹۸۳، کالج بوستون.

آثار مهم

(1957) *Insight*; (1967) *Collection*; (1968) *Verbum: Word and Idea in Aquinas*; (1974) *A Second Collection*.

برنارد لانرگان مبلّغ و منادی اصلی آن چیزی در زبان انگلیسی است که گاهی «تومیسم استعلایی» (transcendental Thomism) خوانده می‌شود. این امر از برخورد و ترکیب جزئی برخی اجزای روش کانتی با واقع‌گرایی تومیستی ظهور کرد، که در اوایل قرن مارِشال (Maréchal) آن را آغاز کرده بود. یک اصل بنیادین در فلسفهٔ لانرگان تعریف وی از هستی به مثابه «هدفِ طلبِ نابِ شناخت» است. یعنی واقعیت ساختاری دارد که با ساختار شناخت هم شکل است. نتیجه‌ای که به دنبال این مطلب می‌آید آن است که توصیف و نظریهٔ شناخت پیش‌شرط و شالودهٔ متافیزیک است. شناختِ شناخت به شناخت آنچه شناخته می‌شود منجر می‌گردد، و آنچه شناخته می‌شود آن چیزی است که هست.

این اولویت روش شناسانهٔ معرفت‌شناسی بر متافیزیک به شدت مورد مخالفت تومیست‌هایی چون **ژیلسون** قرار گرفت، که از نظر او فلسفه‌ای که با مطالعهٔ آگاهی آغاز می‌شود، هرگز نمی‌تواند از بند آن رهایی یابد و به جهان فراذهنی (extra-mental) برسد. ژیلسون به دکارت و کانت به عنوان فلاسفه‌ای اشاره کرد که آشکارا از این نظر با

1. Lonergan, Bernard

شکست مواجه شده‌اند. با این حال، تومیست‌های استعلایی مدعی بودند که این نظر کانت که ما نمی‌توانیم اشیا را فی‌نفسه بشناسیم، نوعی کم‌جرئتی است. اگر کانت همان روش انتقادی خود را به‌طور کامل مورد بهره‌برداری قرار داده بود، درمی‌یافت که خود مفهوم شناخت یا معرفت فقط در صورت فرض اولیه ابژه‌ها، و کیفیات واقعی که موضوع شناخت هستند و فاعل شناسایی عملاً آن‌ها را می‌شناسد، قابل فهم و امکان‌پذیر است.

پس نزد لانرگان فلسفه با تلاش برای شناخت این امر آغاز می‌شود که شناخت چیست. خودِ امکان شناختن این‌که شناخت چیست برای طبیعت آگاهی امری ذاتی است. شناخت فعالیتی آگاهانه است، و آگاهی نوعی هشیاری است که در اعمال‌شناختی (cognitional) درون‌ذاتی است. شناختی که ما از آن آگاهی داریم، خصلتی سه لایه دارد: تجربی (empirical)، فکری (intellectual) و عقلانی (rational). شناخت به مثابهٔ امر تجربی عبارت است از حس کردن، ادراک حسی (perceiving) و تخیّل. شناخت به مثابه امر فکری عبارت است از فهم (understanding) و تشکیل مفاهیم. شناخت به مثابهٔ امر عقلانی (rational) با تأیید آنچه هست، به نهایت خود می‌رسد. این ها سه گونه یا مرحله شناخت نیستند، بلکه وحدت پویایی را تشکیل می‌دهند. هر شناختی مستلزم روند «درون‌بینی» (insight) است (و عنوان معروف‌ترین اثر لانرگان از همین‌جا ناشی می‌شود) ــ نامی که وی برای اطلاق به عمل فهم مجموعه‌ای از داده‌ها به‌کار می‌برد. نمونهٔ این بصیرت یا درون‌بینی در فریاد "Eureka!" [«یافتم!»] ارشمیدس و در شخصیت غلام [دیالوگ] منون *(Meno)* افلاطون دیده می‌شود. فصول اولیهٔ کتاب **درون‌بینی** تحلیلی تفصیلی از عمل شناخت در ریاضیات، علوم تجربی و فهم عام (common sense) به دست می‌دهد.

خصوصیت پویا، از نظر تاریخی تکاملی، و از نظر روش‌شناختی متنوعِ شناخت آشکار می‌کند که واقعیت را نمی‌توان به مثابه عالمی ایستا و تحتِ حاکمیت قوانین کلاسیک و قدیمی فیزیک به تصور آورد. بلکه لانرگان آن را «احتمال پدیدآینده» (emergent probability) توصیف می‌کند، عبارتی طراحی شده برای اشاره به این معنا که جهان همان‌قدر با احتمالات آماری عمل می‌کند که با قوانین قدیمی و کلاسیک. زمانی که واقعیت، قابل شناخت، چیزی «متناسب» با شناخت بشر («هستی متناسب») به تصور می‌آید، می‌توان گفت که دارای سه جزء تشکیل‌دهنده است: «توانمندی»

(potency) جزء تشکیل‌دهنده‌ای است که تجربه می‌شود یا به خیال درمی‌آید؛ «صورت» (form) جزء تشکیل‌دهنده‌ای است که از طریق فهم شناخته می‌شود؛ «عمل» (act) جزء تشکیل‌دهنده‌ای است که از طریق داوری خرد شناخته می‌گردد.

این سه جزء تشکیل‌دهنده ممکن است هر کدام انواع مختلفی داشته باشند. فهم ما از چیزها فهمی هم از کیفیات نسبت‌های آنهاست و هم از تفرّد عینی آن‌ها: اوّلی «صورت جفت یا توأمان» (conjugate form) و دوّمی «صورت مرکزی» است؛ اصطلاحاتی که با صورت عَرَضی (accidental) و صورت جوهری ارسطو مطابقت دارند. هماهنگ با این ها ما همچنین می‌توانیم میان توانمندی توأمان و مرکزی، و عمل توأمان و مرکزی نیز تفکیک قائل شویم. عمل مرکزی وجود است و عمل توأمان حدوث.

لانرگان همچنین به بررسی عقل عملی و امکان‌پذیری علم اخلاق می‌پردازد. وی خیر را «موضوع خواست» تعریف می‌کند امّا یکی از چیزهایی که می‌خواهیم، شناخت است که خود مفهوم دومی از خیر را ایجاد می‌کند: خیرِ نظم، آن‌گونه که در دولت، اقتصاد یا خانواده مصداق پیدا می‌کند. خیر در این‌جا اشاره دارد به اوضاعی از امور که به طور عاقلانه و به گونه‌ای هدفمند طراحی، اراده و ساخته شده‌اند تا خواسته‌های ما را برآورده کنند. خیر به مثابهٔ موضوع گزینش عقلانی خود را به منزله ارزش عرضه می‌کند. در سطح هستی‌شناختی، خیر به هر نوع نظم و، در بیش‌ترین حد خود، به خردپذیری ذاتی هستی اشاره دارد. انتخاب‌های اخلاقی چهار عنصر را دربردارند: بازنمایی‌های محسوس و تخیلی؛ درون‌بینی عملی؛ تأمل عملی و تصمیم.

یکی از ویژگی‌های شناخت بشری آن است که، هرچند ما طلب و تمنایی نامحدود برای شناخت داریم، قابلیتمان برای شناخت محدود است. لذا، «طیف سؤالات ممکن، گسترده‌تر از طیف پاسخ‌های ممکن است». توجه به این امر لانرگان را به وضع کردن [مفهوم] هستی متعال (transcendent) رهنمون می‌شود، یعنی هستی‌ای که ورای ماست، که بیرون از حوزهٔ تجربهٔ بیرونی و درونی انسان است. با این حال، هستی متعالی را باید قابل فهم فرض کرد. و این امر به امکان منطقی عمل بدون محدودیت فهم منجر می‌شود که موضوع آن علاوه بر هستی متناسب هستی متعالی را نیز دربر می‌گیرد. موضوع آن همچنین خویشتن فهمی را شامل می‌شود (از آن‌جا که، بنا به تعریف، هر شناختی آگاهانه است). چنین فهمی یکی از خصوصیات خداست.

اثبات ماهیت خدا و اثبات هستی او دو موضوع متفاوت‌اند. لانرگان بر این باور

است که شکل کلی زیر بسیاری از برهان‌هایی را که برای اثبات وجود خدا آورده می‌شود، دربر می‌گیرد: «اگر امور واقع کاملاً معقول باشد، خدا وجود دارد. امّا امور واقع کاملاً معقول است، پس خدا وجود دارد.» با این حال، لانرگان گمان نمی‌کند که این برهان کسی را که تاکنون لاادری (agnostic) یا ملحد بوده است به وجود خدا متقاعد کند، بلکه عملکرد این برهان، مانند عملکرد برهان آنسِلمِ قدیس، نشان دادن این نکته است به آنانی که پیشاپیش به خدا ایمان دارند که ایمان و باور آن‌ها بنیادی عقلانی دارد و قابل دفاع است. برخی لانرگان را صاحب یکی از قوی‌ترین ذهن‌های فلسفی درقرن‌بیستم‌می‌دانند، امّا وی خارج از محافل تومیستی چندان شناخته شده نیست.[۱]

هیو بردین

مآخذ: *Catholic Encyclopedia*; RPL 83, 1985.

پانوشت مترجم

۱. برای آگاهی از تومیسم بنگرید به یادداشت مترجم، ذیل مدخل تیلیش.

لانگر، سوزان کاترینا[1]

آمـریکایی. و: ۲۰ دسـامبر ۱۸۹۵، مَـنهَتَن، نـیویورک. **ف**: ۱۷ ژوئـیه ۱۹۸۵، اُلدلایـم، کنکتیکت. **رده**: نمادگرای نوکانتی. **علا**: زیبایی‌شناسی؛ فلسفهٔ ذهن؛ فلسفهٔ زبان. **تحص**: کالج ردکلیف، کمبریج، ماساچوست؛ و دانشگاه وین (۱۹۲۱ ـ ۱۹۲۲). **تأثیر**: سی. ال. پرس، ال. ویتگنشتاین، اِی. اِن. وایتهد، ارنست کاسیرر و چارلز موریس. **منا**: مـدرس فلسفه، کالج ردکلیف، هاروارد، ۱۹۲۷ ـ ۱۹۴۲؛ مدرس فلسفه، دانشگاه کلمبیا، ۱۹۴۵ ـ ۱۹۵۰؛ استاد فلسفه و استاد ممتاز کالج کنکتیکت، نیولندن، ۱۹۵۴ ـ ۱۹۸۵.

آثار مهم

(1930) *The Practice of Philosophy*; (1937) *An Introduction to the Study of Symbolic Logic*; (1942) *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*; (1953) *Feeling and Form: A Theory of Art*; (1957) *Problems of Art: Ten Philosophical Lectures*; (1958) (ed.) *Reflections on Art*; (1962) *Philosophical Sketches*.

اگر چه سوزان لانگر به عنوان زیبایی‌شناس شهرت دارد، کار او در زیـبایی‌شناسی بـا کارهایش در زمینهٔ فلسفهٔ ذهن و فلسفهٔ زبان درهم تنیده شده است. همچون معلمان و راهنمایانش، اِی. اِن. **وایتهد** و ارنست **کاسیرر**، وی نیز متفکری نظام‌مند است. امّا لانگر در دوره‌ای به کار پرداخت که نظام‌های فلسفی باب روز نبودند: در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ او به کار ساختن نظریه‌ای در بارهٔ هنر پرداخت، به هنگامی که معاصران وی اصل امکان‌پذیری چنین نظریه‌ای را به دیدهٔ شک می‌نگریستند و مورد سؤال قرار می‌دادند. با این حال نظریهٔ هنر لانگر از نظریهٔ معناشناختی وی نشئت گرفت و خود پایه نظریهٔ ذهن وی، بزرگ‌ترین دستاورد زندگی کاری طولانی‌اش، قرار گرفت.

موضوعات عمده فلسفهٔ لانگر در فلسفه به لحنی نو (۱۹۴۲) مطرح شده است. وی

1. Langer(neè Knauth), Susanne Katerina (نام خانوادگی پدری: ناوث)

در این کتاب «نکته اصلی» فلسفهٔ قرن بیستم را توجه به ذات نمادگرایی دانسته است. علاقهٔ لانگر به هنر وی را به سوی برداشتی از نماد هدایت کرد که از تحلیل کانتی تجربه به شیوه‌ای که به دست کاسیرر بسط یافته بود برآمده بود، و نه به سوی مفهومی از نماد که در منطق و معرفت‌شناسی مثبت‌گرایانه جریان داشت. وی چنین استدلال می‌کند که نظم نمادین تجربه در تمام سطوح زندگی حسی از طریق ایجاد مفاهیم انتزاعی، که درک صورت تلقی می‌شود، اتفاق می‌افتد. به دنبال آن، لانگر بین دو نوع نماد تمایز قائل می‌شود: نمادهای برهانی (discursive)، که نمونهٔ آن‌ها زبان شفاهی یا گفتاری و ویژگیشان واحدهای ثابت معنا و روابط نحوی است، و نمادهای غیربرهانی، که در تجربهٔ حسّی، آیین، اسطوره و هنر دیده می‌شوند و ویژگیشان آن است که کلیّت‌هایی پیونددار هستند که عملکردشان بازنمایی صورت‌هایی از تجربه است که از طریق زبان قابل بیان نیستند. همین مفهوم گسترده از نماد است که آماج انتقادهای فلاسفهٔ معاصر قرار گرفته است (برای نمونه، ر.ک. بررسی کتاب فلسفه به لحنی نو از ارنست ناگل نشریهٔ فلسفه *(Journal of Philosophy)*، شمارهٔ ۴۰ (۱۹۴۳) صص ۳۲۳ـ۳۲۹).

لانگر که در اصل موسیقی را تَمَثُّل دیدگاه خود از هنر به مثابه نماد بازنمودی درنظر گرفته بود، در کتاب بعدی خود، احساس و صورت *(Feeling and Form)* (۱۹۵۳)، شرحی تفصیلی از اصول خلاقیّت و بیان در سامانه‌های عظیم هنری به دست داد. نزد لانگر هنر، صورت معنادار است، و هنرها از طریق مفهوم بیان (expression) وحدت می‌یابند. صور هنر از کاربرد روزمره‌شان منتزع می‌شوند تا، به‌قول شیلر، شباهت یا توهمی بیافرینند که اندیشه‌های هنرمند در بارهٔ احساس و شناخت هنرمند از احساس را در مقایسه با اشاره به عواطف و احساسات جاری وی بازنمایی یا نمادسازی می‌کند. لذا اهمیت هنر در آن است که ناظر و مخاطب را قادر می‌سازد تا مستقیماً صور احساس بشری، «رشد، حرکت، عاطفه و هر چیزی را که ویژگی وجود حیاتی است»، باز شناسد (۱۹۵۳، ص ۸۲). لانگر توهم هنری (نه پندارهای واهی و هذیانی) را، که نه ساماندهی صرف از مواد داده شده در الگوهایی از نظر زیبایی‌شناختی خوشایند، بلکه چیزی است که از آن ساماندهی حاصل می‌شود، «صورت زنده» (living form) می‌خواند و «صورت زنده، تردید ناپذیرترین فرآوردهٔ همهٔ هنرهای خوب است» (همان).

امّا، «چرا صورت هنری، که بیانگر احساس است، همیشه باید به اصطلاح «صورت زنده» باشد؟» علاوه بر آن، چرا هنر باید «فقط شبیه زندگی بنماید، نه آن‌که بالفعل چنین

باشد؟» به عبارت دیگر: «چرا شباهت ضروری است؟» این سؤالات که «نظریهٔ هنر» لانگر آن‌ها را برانگیخت، منشأ مرحلهٔ نهایی فلسفهٔ او بود که در سه جلد کتاب ذهن: رساله‌ای در بارهٔ احساس بشری (۱۹۶۷ ـ ۱۹۸۲) به اوج خود رسید. در این‌جا وی به تحقیق در بارهٔ «صورت زندهٔ بالفعل آن‌طور که زیست‌شناس آن را می‌یابد ... و پدیده‌های بالفعل احساس» می‌پردازد تا نشان دهد که تمایز اساسی بین ذهنیت انسان و حیوان «تکاملی گسترده و خاص احساس در تیرهٔ آدم‌سانان (hominid) است» (ر.ک. مقدمهٔ ذهن، ج ۱). نظریهٔ ذهن لانگر از حیث کنار گذاشتن فرضیات مربوط به اجزای سازنده غیرمادی در زندگی بشر، به صورت قاطعانه‌ای طبیعت‌گراست. امّا در عین حال هدف وی، همانند همهٔ نوشته‌های فلسفی لانگر، فراهم آوردن ساختاری مفهومی از کلیتی بسنده است که هم در درون و هم ورای علوم طبیعی قابلیت کاربرد و اجرا داشته باشد.

پیترلوییس

مآخذ: *New York Times*, 19 Jul 1985; Turner.

لنین، ولادیمیر ایلیچ[1]

روسی. و: ۱۰ آوریل (۲۲ آوریل در تقویم جدید) ۱۸۷۰، سیمبریسک. **ف**: ۲۱ ژانویه ۱۹۲۴، گورکی، نزدیک مسکو. **رده**: مارکسیست. **تحص**: مدرسهٔ تربیت بدنی سیمبریسک ۱۸۷۹ ـ ۱۸۸۷؛ مدت کوتاهی در سال ۱۸۸۷ وارد دانشگاه غازان شد و سپس از دانشگاه اخراج و تبعید شد؛ در ۱۸۹۱ با عنوان دانشجوی خارجی در رشتهٔ حقوق از دانشگاه سن پترزبورگ فارغ‌التحصیل شد. **تأثیر**: مارکس، انگلس، اِی. آی. هرتزن (A. I. Herzen)، ان. جی. چرنیشفسکی، پلخانف، و بوخارین. **منا**: استاد فلسفه، دانشگاه مسکو ۱۸۸۳ ـ ۱۹۲۰*.

آثار مهم

(1902) *Chto deliat'? Nabolevshie voprosy nashego dvizheniia*; (1909) *Materializm i empiriokritiitsizm: Kriticheskie zametki ob odnoi reaktsionnoi filosofii,* Moscow; (1916) *Imperializm, kak vysshaia stadiia kapitalizma: populiarnyi ocherk,* Petrograd; (1918) *Gosudarstvo i revoliutsiia: uchenie marksizma o gosudarstve i zadachi proletariata v revoliutsii*; (1933) *Filosofskie tetradi*; (1960-80), *Collected Works*.

لنین پسر یک بازرس مدرسه بود، و برادر بزرگ‌ترش، الکساندر، که در سال ۱۸۸۷ به جرم شرکت در یک توطئه انقلابی توده‌گرایانه برای به قتل رساندن تزار الکساندر سوم اعدام شد، او را با مارکسیسم آشنا کرد. از سال ۱۸۹۳ لنین در مقام حقوقدان در سن پترزبورگ به‌کار مشغول شد، و در آن‌جا رهبری محفل اصلی مارکسیستی را برعهده گرفت. در ۱۸۹۵ دستگیر و زندانی شد، و در ۱۸۹۷ به سیبری تبعید گردید. در ۱۹۰۰ به اروپای غربی مهاجرت کرد و جناح بلشویک را که از دل دومین کنگرهٔ حزب کارگری

---

1. Lenin, Vladimir Il'ich (pseudonym of V. I. UL'ianov) (نام مستعار وی. آی. اولیانوف)

* به نظر می‌رسد که تاریخ ۱۸۸۳ در این‌جا سهو است، به احتمال زیاد تاریخ صحیح شروع تدریس لنین در دانشگاه مسکو ۱۸۹۳ است.

سوسیال دموکرات روسیه در سال ۱۹۰۳ برآمد رهبری کرد. وی در زمان انقلاب ۱۹۰۵ به روسیه بازگشت، ولی دوباره در ۱۹۰۷ به اروپای غربی مهاجرت کرد و در آن‌جا در نهضت سوسیالیسم بین‌الملل فعال بود و یک‌بار دیگر در مبارزات حزبی و درگیری‌های موجود بر سر رهبری وارد شد، که درگیری‌هایش با بوگدانف و تروتسکی از اهم آن‌ها بود. وی با شرکت روسیه در جنگ جهانی اول مخالف بود، و پس از انقلاب فوریه به روسیه بازگشت و همراه با رقیب و مخالف گذشته‌اش، تروتسکی، به سازماندهی قبضه کردن قدرت در اکتبر ۱۹۱۷ پرداخت. وی، به عنوان نخستین رئیس دولت اتحاد شوروی، دوران جنگ داخلی و دخالت متفقین را از سر گذرانید (در سال ۱۹۱۸ به دست یک سوسیالیست انقلابی مورد سوء قصد قرار گرفت و به شدت مجروح شد)، و در ۱۹۲۱ سیاست‌های خشن و قهری «کمونیسم جنگی» را با خط مشی آزادانه‌تر «سیاست اقتصادی جدید» [«نِپ» (NEP)] جایگزین کرد. وی در ۱۹۲۴ بر اثر سکته درگذشت.

اگرچه آثار اولیهٔ وی رُمانتیسیسم اقتصادی خرده بورژوازی توده‌گرایی روسی را مورد انتقاد قرار داد، مسلماً قرابت‌هایی با آن در تأکید لنین بر مارکسیسم به عنوان نظریه‌ای سیاسی، باقی ماند؛ به ویژه در رد کردن روایات «عینی‌گرا»، جبرگرا و تکاملی از مارکسیسم، باور وی به نیروی انقلابی نهفته در دهقانان و نقش عظیمی که در **چه باید کرد؟** (۱۹۰۲) برای گروهی پیشرو به شدت نظم‌یافته از فعالان حرفه‌ای در هدایت توده‌ها به سوی آگاهی و عمل انقلابی منظور شده بود. لنین در **امپریالیسم، بالاترین مرحلهٔ کاپیتالیسم** (۱۹۱۶) رشد انحصارها و تقلا و مبارزه بر سر مستعمرات را نشانه‌هایی بیمارگونه و مرگبار دانست و راهبرد فعالانهٔ خود در بافت روسی را با توسل به رشد نامساوی سرمایه‌داری در کشورهای مختلف توجیه کرد. نتیجه بحث فوق مبنی بر این‌که سوسیالیسم در زمان‌های متفاوت در کشورهای مختلف به پیروزی می‌رسد، بخشی از استدلال وی برای ادامهٔ نقش پساانقلابی دولت به عنوان ابزار حاکمیت طبقاتی (این‌بار حاکمیت طبقهٔ کارگر) بود. نظریهٔ لنینیستیِ دولت در کتاب **دولت و انقلاب** (۱۹۱۸) تشریح شده است.

ماتریالیسم و نقد تجربی (۱۹۰۹) لنین اثری است که به گونه‌ای چشمگیر جدلی و سرشار از نقل‌قول‌هایی از نویسندگان روسی و غربی است، و فکر اولیه آن‌که ناشی از مبارزه‌ای بر سر رهبری در میان مهاجران بلشویک بود، در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا تکوین

یافت. در این اثر وی به دفاع از ماتریالیسم دیالکتیکی انگلس در برابر تلاش‌های بوگدانف، لوناچارسکی و دیگر بلشویک‌ها برای مدرنیزه کردن مارکسیسم از رهگذر درهم آمیختن آن با نقد تجربی آوِناریوس (Avenarius) و ماخ (Mach) پرداخت. لنین تأکید ورزید که ماخیست‌های روسی با انکار این مطلب که تجربهٔ بشری معلول واقعیتی بیرونی است به دامن ایدئالیسم ذهنی (سوبژکتیو) چنگ‌زده‌اند، که سرانجام ناگزیر به من‌باوری (solipsism) ختم می‌شود. و نیز تلفیق آگاهی اجتماعی با هستی اجتماعی به دست بوگدانف تمایز مارکسیستی را بین آگاهی طبقاتی و شرایط عینی اجتماعی (تمایزی که زیربنای تأکید لنین بر نقش فعالان انقلابی است) سست و متزلزل می‌کند. لنین، برخلاف بوگدانف، متافیزیک و معرفت‌شناسی خود را بر پایه واقع‌گرایی ساده‌دلانه‌ای قرار می‌داد که «هر شخص سالمی که مدتی را در دارالمجانین به سر نبرده باشد یا علم فلاسفهٔ ایدئالیست را مطالعه نکرده باشد»، آن را می‌پذیرد. وی ماده را به این صورت تعریف می‌کرد: «واقعیت عینی که در حسیّات انسان به او عرضه می‌شود و با حسیّات او نسخه‌برداری و عکس‌برداری می‌شود و بازتاب می‌یابد، در حالی که مستقل از آن‌ها وجود دارد» (**مجموعهٔ آثار**، جلد ۱۴، صص ۶۹ و ۱۳۰). از طریق این تعریف وی ماده‌گرایی را به رغم تفسیرهای «ایدئالیستی فیزیکیِ» «بحران» معاصر «در فیزیک» مورد تأیید مجدد قرار داد. یکسان انگاری مؤثر ماتریالیسم فلسفی با واقع‌گرایی از جانب او و نظریهٔ بازنمایی‌گرایانه ادراک حسّی، در فلسفه و تاریخ فکری شوروی اهمیت تعیین‌کننده‌ای داشت. تأکید لنین بر این‌که همهٔ مواضع فلسفی در نهایت یا ماده‌گرا هستند یا ایدئالیستی («لاادری‌گرایی» هیوم و کانت را لنین ایدئالیسم پوشیده می‌شمرد) و این‌که این «دو اردوگاه عظیم» نمایندهٔ طبقات اجتماعی متخاصم هستند نیز به همان اندازه تأثیرگذار بود. از این‌جاست که «مبارزهٔ احزاب» در فلسفه یا «سرسپردگی» (partiinost) به آن ناشی می‌شود، کیفیتی که در فحاشی افسار گسیختهٔ لنین علیه مخالفانش حتی به قیمت آزردگی یاران مارکسیستش مانند آکسلرود (اُرتدکس) ((Aksel'rod (Ortodoks)) آشکارا نمایان بود.

به رغم ناپختگی‌های فلسفی حملهٔ لنین به پدیده‌گرایی (phenomenalism)، وی برای متمایز کردن موضع خود از ماتریالیسم عامیانه یا «مکانیکی» فوگت (Vogt)، بوخنر (Büchner) و مولشوت (Moleschott) متحمل زحمت فراوان شد. اندیشه مانند صفرا که از کبد ترشح می‌شود، از مغز ترشح نمی‌شود؛ امر روانی «والاترین فرآورده

ماده» است، امّا قابل تقلیل به آن نیست. رابطهٔ بین اندیشه و طبیعت دیالکتیکی است، و در دفترچه‌های فلسفی لنین ــ مجموعه‌ای از یادداشت‌ها، خلاصه‌های مطالب، و پیش‌نویس‌هایی که تاریخ نگارش آن‌ها عمدتاً بین ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۶، یعنی زمانی است که وی در سوئیس بود و تا ۱۹۲۹ ـ ۱۹۳۰، زمانی که در مجموعه‌ای از آثار وی گنجانیده شدند، منتشر نگشتند ــ به دیالکتیک به‌طور کلی برجستگی بیش‌تری بخشیده شده است. چشمگیرتر از همه احترامی است که نسبت به هگل ابراز شده است (فهم کامل منطق هگل برای درک صحیح سرمایه مارکس ضروری تشخیص داده شده است) و به گونه‌ای به یادماندنی، لنین مدعی می‌شود که ایدئالیسم هوشمندانه بیش‌تر از ماده‌گرایی احمقانه به ماده‌گرایی هوشمندانه نزدیک است. برخلاف انگلس، وی قانون وحدت و کشمکش ضدّین را برتر از قانون استحالهٔ کمیت به کیفیت قرار داد: قانون وحدت ضدّین قلب دیالکتیک بود، که لنین اینک آن [دیالکتیک] را جوهر مارکسیسم می‌دانست؛ وی در دیالکتیک پشتیبانی برای این باور فعالیت گرایانهٔ خود یافت که «آگاهی انسان نه فقط منعکس‌کنندهٔ جهان عینی، که آفرینندهٔ آن است» (**مجموعهٔ آثار**، جلد ۳۸، صص ۱۸۰، ۲۴۲، و ۲۷۶). تعداد اندکی از محققان غربی در نوشته‌های لنین اثری از عمق یا اصالت فلسفی می‌بینند، امّا تأثیر این آثار بر یکی از گسترده‌ترین گروه‌های فلاسفهٔ حرفه‌ایِ جهان و تلقی احترام‌آمیز آن‌ها نسبت به آثار لنین از مشخصات ماندگار تاریخ فلسفهٔ قرن بیستم است.

کالین چانت

لوکاچ، گیورگی[1]

مجارستانی: **و:** ۱۳ آوریل ۱۸۸۵، بوداپست. **ف:** ۱۹۷۱، بوداپست. **رده:** مارکسیست؛ زیبایی‌شناس؛ مابعدالطبیعه‌شناس، فیلسوف سیاسی؛ نظریه‌پرداز ادبی. **علا:** هگل. **تحص:** دانشگاه‌های برلین و هایدلبرگ، و انستیتو مارکس ـ انگلس در مسکو. **تأثیر:** مارکس، هگل، کانت، دیلتای، وبر، رُزا لوکزامبورگ، ژرژ سورل و گئورگ زیمل. **منا:** استاد زیبایی‌شناسی و فلسفهٔ فرهنگی، دانشگاه بوداپست.

آثار مهم

(1911) *Die Seele und die Formen*; (1920) *Die Theorie des Romans*; (1923) *Geschichte und Klassenbewusstsein*; (1924) *Lenin: Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*; (1947) *A történelmi regény*; (1947) *Goethe und seine Zeit*; (1947) *A polgár nyomában: a hetvenéves Thomas Mann*; (1948) *Der Junge Hegel*; (1950) *Studies in European Realism*; (1958) *Wider den missverstanden Realismus*; (1963) *Die Eigenart des Aesthetischen*; (1976) *Zur ontologie des gesellschaftlichen seins*.

لوکاچ معمولاً یکی از نخستین نظریه‌پردازان قابل اعتنا در زمینه‌ای شناخته می‌شود که مارکسیسم «غربی» نام‌گرفته است، نویسنده‌ای که آثار ارزشمندی در حوزه‌های متعدد نظریهٔ مارکسیستی، و شاید قابل توجه‌تر از همه، در زیبایی‌شناسی دارد. وی را با تلقی هگلی‌اش از مارکسیسم می‌شناسند که در بیش‌تر دوران عمرش با سنت‌گرایی حزب کمونیست در تضاد بود. اولین نوشته‌های وی در بارهٔ زیبایی‌شناسی رگه‌هایی از نوکانتی‌گری در خود داشت که در محافل روشنفکری اروپای مرکزی قبل از جنگ جهانی اول بسیار متداول بود، و او در این مقطع از زندگی کاری و فکری‌اش خود را «ایدئالیست ذهنی» توصیف می‌کرد. امّا از نظریه رمان (۱۹۲۰) به بعد، نفوذ و تأثیر هگل [بر او] غلبه می‌کند. رشد فکری پخته لوکاچ با بخت و اقبال سیاسی مارکسیسم پیوند

---

1. Lukács, Gyorgy

بسیار دارد و او در زمان‌های مختلف به نمایندگی از حزب کمونیست در مجارستان و آلمان مشغول فعالیت بود و علاوه بر آن طی دوران جمهوری شوروی در سال ۱۹۱۹ [در مجارستان] و قیام سال ۱۹۵۶ [مجارستان] مناصبی را در دولت مجارستان برعهده داشت. در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ لوکاچ بیش‌تر وقت خود را در مسکو، با کار کردن در انستیتو مارکس ـ انگلس و انستیتو فلسفی فرهنگستان علم مسکو و نیز سردبیری نشریات ادواریِ ادبی گوناگون سپری کرد. بعداز بازگشت به مجارستان پس از جنگ جهانی دوم، وی یک کرسی استادی را در دانشگاه بوداپست اشغال کرد، هرچند که بعدها به دلیل نقشش در قیام ۱۹۵۶ از حزب کمونیست اخراج و حتی مدتی تبعید شد. بحث‌برانگیزترین اثر لوکاچ در نظریهٔ مارکسیستی کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی (۱۹۲۳) است، که تعصب ایدئالیستی هگلی وی در آن کتاب، پایبندی نه چندان گرم به ماده‌گرایی و به‌طور کلی احساساتِ ضدپوزیتیویستی که در آن مشهود است، رهبری حزب کمونیست روسیه را در دههٔ ۱۹۲۰ شوکه کرد. لوکاچ بعدها بُعد ایدئالیستی این اثر را نفی کرد، هرچند هگل الهام‌بخش وی در تمام عمر باقی ماند. نوشته‌های زیبایی‌شناختی لوکاچ، به‌ویژه آثار وی در نقد ادبی و نظریهٔ ادبی، احتمالاً بیش‌ترین نقش را در به شهرت رساندن وی برعهده داشته‌اند. کتاب‌های مطالعاتی در بارهٔ واقع‌گرایی اروپایی (۱۹۴۶)، رمان تاریخی (۱۹۳۷) و معنای واقع‌گرایی معاصر (۱۹۵۷) جملگی مطالعاتی بسیار تأثیرگذار و نمایانگر برخی از موفقیت‌آمیزترین دفاعیات از واقع‌گرایی در شریعت مارکسیستی هستند. لوکاچ از جمله حامیان آموزه رسمی زیبایی‌شناسی شوروی، یعنی واقع‌گرایی سوسیالیستی است، با این همه وی توانست گرایش‌های ساده‌اندیشانهٔ آن آموزه را به شدت مورد انتقاد قرار دهد و شکل دیگری از آن معروف به «واقع‌گرایی انتقادی» را بپردازد و بپروراند که رمان‌ها را بیش از آن‌که براساس صحت سیاسیشان مورد داوری قرار دهد، بنابر توانایی‌شان در نشان دادن و آشکار ساختن نیروهای سیاسی ـ اجتماعی که شخصیت و خصلت بشر را در هر دوره تاریخی معینی شکل می‌بخشند قضاوت می‌کرد. این مطلب به طرد مناقشه‌برانگیز سنت مدرنیستی در ادبیات (مثلاً آثار کافکا و جویس) به دلایل عقیدتی به نفع «واقع‌گرایان انتقادی» تأیید شده نظیر توماس مان منجر شد. لوکاچ در اواخر زندگی کاری خود به کند و کاو در تاریخ نظریهٔ زیبایی‌شناسی در کتاب ویژگی زیبایی‌شناسی (۱۹۶۳) دست زد، اثری به شدت هگلی که مشغولیت اصلی آن مسائل بازتاب و

بازنمایی و سرانجام نظریه‌های هستی‌شناختی مارکس و هگل است (این اثر در سال ۱۹۷۶ پس از مرگ وی منتشر شد.) لوکاچ شخصیتی بسیار متنفذ و تأثیرگذار در سنت مارکسیسم غربی بوده است، هرچند پای‌بندی جزم‌گرایانهٔ وی به واقع‌گرایی و بی‌علاقگی‌اش به تجربه‌های مدرنیستی انتقاد گروه‌های گوناگونی را برانگیخته است ــ قابل توجه‌تر از همه شاید انتقاد برتولت‌برشتِ نمایشنامه‌نویس باشد که بر سر شکلی که زیبایی‌شناسی مارکسیستی باید به خود بگیرد با لوکاچ اختلاف داشت. تأثیر نوع لوکاچی مارکسیسم هگلی شده را می‌توان در آثار والتر **بنیامین**، مکتب فرانکفورت، لوسین گلدمن، نظریه‌پرداز فرانسوی ـ رومانیایی، و فردریک جیمسون منتقد آمریکایی، مشاهده کرد.

استوارت سیم

لویناس، امانوئل[1]

فرانسوی. و: ۳۰ دسامبر ۱۹۰۵، کائوناس، لیتونی. **رده:** پدیده‌شناس؛ عالم الهیات. **علا:** علم اخلاق؛ فلسفهٔ دین؛ یهودیت. **تحص:** انستیتو فلسفهٔ دانشگاه استراسبورگ و دانشگاه فرایبورگ. **تأثیر:** برگسون، هوسرل و هایدگر. **منا:** استاد فلسفه، دانشگاه پاریس منطقه دهم (x)؛ دانشگاه پاریس منطقه چهارم (IV)؛ مدیر دانشسرای شرق‌شناسی اسرائیلی. [امانوئل لویناس در ۲۵ دسامبر ۱۹۹۵ درگذشت. ـ م.]

آثار مهم

(1930) *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*; (1947) *De l'existent à l'existence*; (1949) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*; (1961) *Totalité et infini*; (1963) *Difficile liberté*; (1974) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*; (1982) *Éthique et infini.*

امانوئل لویناس نخستین کسی بود که پدیده‌شناسی **هوسرل** و فلسفهٔ **هایدگر** را به مخاطبان فرانسوی معرفی کرد. روش فلسفی وی پدیده‌شناختی است، امّا مضامین اصلی فلسفه‌اش اخلاقی هستند. لویناس از طریق مطالعه پدیده‌شناسانهٔ رابطهٔ خود با اشخاص دیگر، به نفع رُجحان خیر بر حقیقت استدلال می‌کند. پدیده‌شناسی، به منزله روش کشف معنا از درون تجربهٔ زیسته‌ای که از سرگذرانیده‌ایم، به وی امکان می‌دهد که روابط رودرروی انسانی همچون میل و عشق را بررسی کند. وی از این نقطهٔ مبدأ استدلال می‌کند که رابطهٔ اخلاقی انسان با شخص دیگر مقدم بر رابطه‌اش با خودش (منفعت شخصی) یا با جهان چیزها (هستی) است. به اعتقاد لویناس شخص دیگر مطلقاً دیگری است: ورای شناخت یا اندیشه در بارهٔ هستی چیزها. انسان رودررو با شخص دیگر مکلف است مسئولیت نسبت به دیگری را مقدم بر خود قرار دهد؛ به این

1. Levinas, Emmanuel

دلیل رابطه، انسان را در موضع گروگان قرار می‌دهد. لذا لویناس اخلاق تعهد و فداکاری مبتنی بر رابطه با دیگری را که ورای جمع‌بندی (totalization)، ورای درک و بیان است، عرضه می‌دارد: وی آن را بی‌نهایت می‌خواند. در **تمامیت و بی‌نهایت** (۱۹۶۱)، که تأثیرگذارترین کتاب وی شمرده می‌شود، این بی‌نهایت از طریق ادراک چهره و از طریق تعهدی که در حضور چهرهٔ دیگری بر انسان تحمیل می‌شود و آدمی آن را احساس می‌کند، نمایانده شده است. لویناس فلاسفه‌ای چون ژاک **دریدا**، ژان ـ فرانسوا **لیوتار** و موریس بلانشوِ نویسنده را تحت تأثیر قرار داده است. هنگامی که فلاسفه رابطهٔ اندیشهٔ خود را با اخلاق، الهیات و یهودیت بررسی می‌کنند، اندیشهٔ لویناس منبع ارجاع مهمی است.

جیمز ویلیامز

مآخذ: کاتالوگ‌های کتابخانهٔ ملّی پاریس و کتابخانه ملّی اسکاتلند.

لوییس، دیوید کی. (کِلاگ)[1]

آمریکایی. و: ۲۸ سپتامبر ۱۹۴۱، اُبرلین، اُهایو. رده: فیلسوف تحلیلی زبان؛ منطق‌دان. **علا**: فلسفهٔ ریاضی؛ فلسفهٔ ذهن؛ علم اخلاق. **تحص**: انجمن سنت کاترین، آکسفورد، سوارتمور (Swarthmore) [پنسیلوانیا] و هاروارد. **تأثیر**: سنت تحلیلی، به‌ویژه رودُلف کارناپ و اف. پی. رمزی. **مـنا**: ۱۹۶۶ ـ ۱۹۷۰، استادیار فلسفه، دانشگاه کالیفرنیا، لُس‌آنجلس؛ ۱۹۷۰ ـ ۱۹۷۳، دانشیار فلسفه ۱۹۷۳ به بعد، استاد فلسفه، پرینستون؛ ۱۹۸۳، عضو فرهنگستان هنرها و علوم آمریکا؛ ۱۹۹۲، عضو مکاتبه‌ای فرهنگستان بریتانیا؛ سمت‌های استاد میهمان و دستیار آموزشی در استرالیا،ایالات متحدهٔ آمریکا و بریتانیا؛ مشاور سردبیر نشریهٔ نوشته‌های فلسفی *(Philosophical Papers)*.

آثار مهم

(1969) *Convention: A Philosophical Study*; (1973) *Counterfactuals*; (1983) *Philosophical Papers*; (1986) *On the Plurality of Worlds*; (1987) *Philosophical Papers*; (1991) *Parts of Classes*.

دیوید لوییس در حوزه‌های مختلف فلسفه (مابعدالطبیعه، ذهن،منطق، زبان) نوشته‌هایی دارد، امّا بیش‌ترین شهرتش را مدیون کار بر روی گزاره‌های شرطی خلاف واقع است (گزاره‌هایی مانند «اگر کانگوروها دُم نداشتند، بر زمین می‌خوردند»). لوییس این‌گونه شرطی‌ها را برحسب جهان‌های ممکن تحلیل می‌کند، و در انجام این امر «واقع‌گرایی وجهی (موجهه) افراطی» را در پیش می‌گیرد و از آن دفاع می‌کند ــ ر.ک. مقاله رابرت استالنیکر (Stalnaker) در کتاب لوکس، ۱۹۷۹. واقع‌گرایی وجهی افراطی ــ همان‌طور که از کتاب‌های [گزاره‌های شرطی] خلاف واقع (۱۹۷۳) و در بارهٔ کثرت جهان‌ها (۱۹۸۶) و نیز مقالات لوییس در نوشته‌های فلسفی برمی‌آید ــ «این نظریه است

1. Lewis, David K(ellogg)

که جهانی که ما بخشی از آن هستیم، فقط یکی از انبوه جهان‌هاست، و این که ما ساکنان این جهان فقط معدودی از همه ساکنان همهٔ جهان‌ها هستیم.» (۱۹۸۶، ص vii). علاوه بر آن، لوییس برآن است که این ادعا که انبوهی از جهان‌ها وجود دارد، [ادعایی] وجودی (existential) است.

مفهوم شباهت بین جهان‌ها در این‌جا به‌مثابهٔ مفهومی اولیه عملکرد دارد و موضوعاتی رامطرح می‌کند، مثلاً در بارهٔ اینهمانی در پهنهٔ جهان‌ها (موضع لوییس را در این مورد سائول **کریپکی** در «اینهمانی و ضرورت» مورد انتقاد قرار داده است: ر.ک. مور (Moore) ۱۹۹۳ در مآخذ زیر)، امّا دیدگاهی را به لوییس عرضه می‌کند تا از طریق آن به موضوعات دیگر بپردازد. در تحلیل وی حیث وجهی یا جهت (Modality) به کمیّت‌نگاری تبدیل می‌شود (آنچه ممکن است، چیزی است که در جهانی برقرار است؛ آنچه ضروری است، چیزی است که در همهٔ جهان‌ها برقرار است، و همین‌طور در مورد «ممتنع» و «ممکنِ خاص»). به‌صورتی مشابه، مقالات «علیّت» و «رویدادها» (در ۱۹۸۷) هر دو این پدیده‌ها [پدیده‌های عناوین مقاله‌ها را] برحسب [گزاره‌های شرطی] خلاف واقع آن‌طور که لوییس آن‌ها را می‌پندارد، تحلیل می‌کنند. با این حال، روایت لوییس از واقع‌گرایی وجهی یا موجهه مورد انتقاد عده‌ای قرار گرفته است، از جمله پی. فارست (P. Forrest) و دی. ام آرمسترانگ (D. M. Armstrong) (نشریهٔ فلسفه اقیانوسیه *(Australasian Journal of Philosophy)*، شمارهٔ ۶۲، ۱۹۸۴). در عوض واقع‌گرایان وجهی میانه‌رو مانند رابرت استالنیکر (R. Stalnaker) (ر.ک. مقاله وی در کتاب لوکس) کوشیده‌اند «جهان‌های ممکن» را برحسب وضعیت‌های امور یا تاریخ‌های ممکن جهان تعبیر کنند (لوییس «واقع‌گرایی وجهی بدلی» (ersatz moda lrealism) را، نامی که وی بر این موضع گذاشته است، در فصل سوم کتاب سال ۱۹۸۶ خود رد کرده و به دیگر انتقالات در فصل دوم پاسخ گفته است).

لوییس در مقدمه جلد دوم **نوشته‌های فلسفی** (۱۹۸۷) می‌نویسد که چنین می‌نماید که بسیاری از کارهای وی به پیشبرد «نظریهٔ هیومی رابطه وابستگی[1] می‌پردازد ... نظریه‌ای مبتنی بر این که آنچه در جهان وجود دارد چهل تکه (mosaic)، پهناوری است از امور موضعی یک واقعیت جزئی» (ص ix): جهان حاصل جمع همه نقاط زمانی - مکانی و کیفیات موجود در آن‌ها است ــ «همه چیز دیگر به آن وابسته است.» ماده‌گرایی لوییس انگیزه‌بخش افاضات قلمی وی در زمینهٔ فلسفهٔ ذهن است (ر.ک. مقالات

جمع‌آوری شده تحت آن سر فصل در جلد اول نوشته‌های فلسفی، ۱۹۸۳)، که در آن وی به پرورش و بسط «یک نظریه ذهن به طور کلّی عملکردگرا پرداخته است، که به موجب آن وضعیت‌های ذهنی به عنوان [امور] ذهنی تحقق‌بخش نقش‌های مشخص شده در روان‌شناسیِ متعارف هستند.» (ص xi).

توجه اخیر لوییس به فلسفهٔ ریاضی معطوف بوده است. در اجزای طبقات (۱۹۹۱) وی برای رسیدن به کاهش جزو شناختی (mereological) نظریه مجموعه‌ها تلاش می‌کند: اجزای طبقات زیرطبقات (subclasses) هستند (مجموعهٔ تُهی طبقه راستین محسوب نمی‌شود) و منفردات (singletons) (طبقات واحد) ذرّات یا اتم‌های جزو شناختی آن‌ها هستند؛ اصل‌گذاری (axiomatization) لوییس برای نظریهٔ مجموعه‌ها، منفردات را به صورت [اصل‌های] اولیه نظریه‌اش درمی‌آورد. اگر، آن‌طور که لوییس باور دارد، «بیش‌تر ریاضیات غرق در نظریهٔ مجموعه‌هاست» (ص ۵۸)، در آن‌صورت تلقی ساختارگرایانه وی از نظریهٔ مجموعه‌ها منجر به نام‌انگارانه کردن (nominalization) ریاضیات می‌شود.

استوارت لگات

مآخذ

A. W. Moore (ed.) (1993), *Meaning and Reference*, Oxford; AJP 62, 1984; JWW; WW (Am); DAS; Burkhardt.

پانوشت مترجم

۱. Supervenience در لغت به معنای رویداد ناگهانی یا اضافی و خارج از برنامه است، امّا در اصطلاح فلسفی، بنابر آنچه در فرهنگ فلسفه کمبریج آمده، عبارت است از: «رابطهٔ وابستگی بین کیفیات یا واقعیت‌های یک گونه، با کیفیات یا واقعیت‌های گونهٔ دیگر. مثلاً، مور (Moore) بر آن بود که صفت یا کیفیت ارزش ذاتی *(intrinsic value)* به صورتی مناسب به صفات یا کیفیات مشخص غیراخلاقی وابسته است (هرچند که وی از واژهٔ Supervenience استفاده نکرد). به‌طوری که مور می‌گوید: «اگر چیزی معین دارای هر نوع ارزش ذاتی، به هر میزانی، باشد، در آن صورت نه فقط همان چیز باید تحت هر شرایطی دارای آن ارزش ذاتی و به همان میزان، باشد بلکه همچنین هر چیزی هم که دقیقاً مانند آن است، باید تحت هر شرایطی آن ارزش ذاتی را دقیقاً به همان میزان داشته باشد» (مطالعات فلسفی،

۱۹۲۲). مفهوم supervenience (به هم پیوستگی یا همبستگی)، به مثابه رابطهٔ بین کیفیات اساساً به شرح زیر است: کیفیات نوع A با کیفیات نوع B به هم پیوسته (supervenient) اند اگر و فقط اگر دو شیء از نظر کیفیات A خود و نیز از نظر کیفیات B خود تفاوت نداشته باشند.»

(Terence E. Horgan, "Supervenience", *CDP*, pp. 778-9.)

لیوتار، ژان ـ فرانسوا[1]

فرانسوی. و: ۱۹۲۴. **رده:** پسامدرنیست؛ فیلسوف سیاسی؛ فیلسوف زبان؛ زیبایی‌شناس؛ نظریه‌پرداز فرهنگی. **تحصـ:** دانشگاه پاریس؛ دکتری ۱۹۷۱. **تأثیر:** مارکس، فروید، لاکان، نیچه و کانت. **منا:** ۱۹۷۲، استاد فلسفه، دانشگاه پاریس منطقهٔ هشتم (VIII) (ونسن)، ۱۹۴۹ ـ ۱۹۵۹ تدریس در دبیرستان‌ها [ی فرانسه] و در دانشگاه کالیفرنیا در ایرواین؛ عضو مؤسس کالج بین‌المللی فلسفه، پاریس. در دانشگاه‌های مختلف ایالات متحدهٔ آمریکا مناصب تدریسی داشته است.

آثار مهم

(1954) *La Phénoménologie*; (1971) *Discoursfigure*; (1974) *Économie libidinale*; (1977) *Instructions païennes*; (1977) *Rudiments païens: genre dissertatif*; (1979) (with Jean-Loup Thebaud) *Au Juste*; (1979) *La Condition postmoderne*; (1983) *Le Differend*; (1984) *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*; (1988) *Peregrinations*; (1988) *L'inhumain*.

پسامدرنیسم صورتی متمایل به شک‌گرایی از فلسفه است که مسلّمات دیگر گفتمان‌ها را مورد تردید قرار می‌دهد، و لیوتار یکی از نظریه‌پردازان پیشگام این نهضت است. هرچند که بیش‌ترین شهرت و آوازهٔ وی به دلیل نوشته‌هایش در بارهٔ پسامدرنیسم است، تألیفات گسترده‌ای از لیوتار در زمینه‌های گوناگون فلسفی، همچون فلسفهٔ زبان، فلسفهٔ سیاسی و زیبایی‌شناسی، منتشر شده است. آثار اولیهٔ وی در سیره و سنت مارکسیستی است؛ امّا همراه با بسیاری از روشنفکران جناح چپ فرانسه وی به دنبال رویدادهای ("évènements") سال ۱۹۶۸ به شدت علیه مارکسیسم تغییر جهت داد، و در تحقیق بسیار مناقشه‌برانگیزش، اقتصاد شهوانی، (۱۹۷۴) یک موضع تحریک کنندهٔ

1. Lyotard, Jean - François

پسامارکسیستی اتخاذ کرد که فرضیات بنیانی روش‌شناسی مارکسیستی را رد می‌کرد. این خط تحول در کتاب **وضعیت پسامدرن** (۱۹۷۹) که در آن مفهوم نظریه‌های جهان شمول بدون تأمل و با این استدلال رد شد که چنین «روایات عظمایی» (برای نمونه مارکسیسم) همه اعتبار خود را از دست داده‌اند، به اوج خود رسید. لیوتار در برابر روایات عظیم با معانی ضمنی آمرانه و اقتدارگرایانه‌شان، به دفاع از آرمان «روایت خُرد»، که اساساً روایت افراد انسانی است و به هیچ توجیه بنیانی نیاز ندارد، پرداخت (لیوتار یک ضدشالوده‌گرای متعهد است.) ساختار بسیاری از تفکرات سیاسی وی پس از ۱۹۶۸ بر پایه ایده مبارزات مشخص برای اصلاح سوء استفاده‌ها از آزادی‌های فردی بنا شده است. لیوتار در کارهای بعدی خود، به‌گونه فزاینده‌ای متوجه ماهیت و قواعد حکم است و در این آثار روال استدلال وی متمایل به این جهت است که حکم در اساس امری عملی و مختص به یک گفتمان است. از نظر لیوتار گفتمان‌ها قیاس‌ناپذیرند، و بین هر دو گفتمانی حوزه‌ای از اختلاف‌نظر حل نشدنی یا «منازعه» (differend) وجود دارد. در این نوشته‌های متأخر، که به نظر می‌رسد لیوتار در آن‌ها آگاهانه در تلاش برای بازگشت به قالبی پیشامارکسی و هگلی از اندیشهٔ دیالکتیکی است، کانت منبع ارجاعی همیشگی است. احساسات آیین‌شکنانهٔ موجود در **وضعیت پسامدرن** در محافل روشنفکری معاصر گل کرده و انگیزه‌بخش نسل کاملی از نظریه‌پردازان فرهنگی شده است. واکنش اندیشمندان دست‌چپی سنت‌گراتر نسبت به شک‌گرایی پسامدرنیستی لیوتار، چنان که انتظار می‌رفت، خصمانه بوده است.

استوارت سیم

مارسل، گابریل[1]

فرانسوی. **و:** ۱۸۸۹، پاریس. **ف:** ۱۹۷۳، پاریس. **رده:** نوسقراطی و اگزیستانسیالیست خداباور؛ نمایشنامه‌نویس و موسیقیدان. **علا:** پدیده‌شناسی وجود بشر؛ واقعیت مابعدالطبیعی؛ علم اخلاق. **تحص:** سوربن، پاریس؛ ۱۹۰۸ پایان‌نامهٔ دکتری در بارهٔ «آرای متافیزیکی کولریج و رابطهٔ آن‌ها با فلسفهٔ شلینگ». **تأثیر:** کارل یاسپرس و مذهب کاتولیک. **منا:** ۱۹۱۲ ـ ۱۹۴۰ به‌طور متناوب در دبیرستان‌های وِردُن، پاریس و سن به تدریس پرداخت؛ در جنگ جهانی دوم برای صلیب‌سرخ کار کرد؛ در ۱۹۲۹ به مذهب کاتولیک گرایید؛ ایراد درسگفتارهای متعددی را در اروپا عهده‌دار شد، از جمله درسگفتارهای گیفورد در ۱۹۴۹ ـ ۱۹۵۰.

آثار مهم

(1927) *Journal métaphysique* (1913-23); (1935) *Être et avoir*; (1945) *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*; (1945) *La Métaphysique de Royce*; (1949-50) *Le Mystère de L'être* (The Gifford Lectures) (1949); 2. *Faith and Reality* (1950), trans. G. S. Fraser and R. Hague, Chicago: Regnery); (1955) *The Decline of Wisdom*; (1963) *The Existential Background of Human Dignity.*

فلسفهٔ مارسل پراکنده و فاقد نظام است: شرح جستجویی است متفکرانه و نه ثبت نتایجی به دست آمده. نیّت وی آشکار کردن واقعیتی مابعدالطبیعی است و نقطهٔ آغاز حرکت وی وضعیت بشر است، تجربهٔ در ـ جهان ـ بودن. جریان غالب اندیشهٔ او این مدعاست که شخص انسان، اساساً شرکت‌کننده در واقعیت و زندگی جهان است نه نظاره‌گر آن؛ موجودی که در اصل ممکن نیست محصور و احاطه شود تا به صورت موضوعی برای تفکر درآید.

مارسل خود را سقراطی و پرسشگر توصیف می‌کرد نه اگزیستانسیالیست. وی

---

1. Marcel, Gabriel

ایدئالیسم را به دلیل «شیوه‌ای که در آن ایدئالیسم به جزء ساختن و قوام دادن در ادراک حسّی بیش از اندازه بها می‌دهد» رد می‌کرد، و از فلسفه‌هایی که مجموعه واژگانی خاص را به‌کار می‌گیرند یا با این فرض پیش می‌روند که خرد اگر درست اعمال شود می‌تواند به دریافت کامل واقعیت دست یابد، بیزار بود. مارسل نوشته است: «واقعیت قابل جمع‌بندی نیست.» تجربهٔ بی‌واسطه و شخصی سنگ محک همهٔ تحقیقات اوست، و در این امر وی، با آن‌که تأکیدش بر تعالی شخصی و روابط انسانی است نه بر آزادی و خودمختاری وجودی (existential) که به‌طور سنتی ملازم وجودگرایی (اگزیستانسیالیسم) است، به اندیشمندان آشکارا وجودگرا شباهت دارد. مارسل نوعی پدیده‌شناسی خاص خود را ساخته و پرداخته کرد که هیچ چیزِ آن مدیون هوسرل نبود.

مارسل دو نوع آگاهی را از هم متمایز می‌کند: «تأمل اولیه» و «تأمل ثانویه». در تأمل اولیه ممکن است شخصی از نظر فکری و ذهنی، مثلاً، از یک رابطهٔ مستقیم دوستی فاصله بگیرد و عقب بایستد تا آن را توصیف کند و به آن عینیت ببخشد. به عقیدهٔ مارسل این کار، جدا کردن خود از رابطه و تلقی آن به مثابهٔ «مسئله» (problem)ای است که نیازمند توضیح و تبیین است. در «تأمل ثانویه»، بی‌واسطگی رابطه اعاده می‌شود، امّا علاوه بر آن آگاهی از مشارکت در «هستی» (Being) نیز وجود دارد: باز شناختن این که ما در «راز» (mystery) مأوا داریم؛ این که وظیفهٔ نخست ما این نیست که خود را از این وضعیت جدا کنیم و آن را عینی سازیم و این که «داشتن»، حس مالکیت بر جسم، استعدادها، و توانایی‌ها و قابلیت‌های خود، باید به «بودن» تبدیل شود.

براساس این تحلیل، مارسل تحقیقی را در طیفی از مفاهیم، از جمله تجسّد، وفاداری، امید، ایمان، عشق و **دسترس‌پذیری** *(disponibilite)* انجام می‌دهد. در حالت **دسترس‌پذیر** بودن، شخص نسبت به دیگران پذیراست، کاملاً حضور دارد و نسبت به آن‌ها راغب است و از طریق این نوع بین الاذهانیت (intersubjectivity)، مشارکتی متقابل در «هستی» را تأیید می‌کند.

خلاصهٔ اجمالی آرای مارسل اندکی از فراست فلسفی اندیشهٔ وی را، که با تحقیق و تفحص پدیده‌شناختی مبسوط و زنده، و نه از طریق ارائه منظم استدلال‌ها، حاصل می‌شود، آشکار می‌سازد. نمایشنامه‌ها و سایر نوشته‌هایش به صورتی مؤثر، مکمل مضامین اصلی فلسفهٔ او هستند.

دایان کالینسون

مأخذ: PI.

مارکوزه، هربرت[1]

آلمانی. **و:** ۱۹ ژوئیه ۱۸۹۸، برلین. **ف:** ۳۰ ژوئیه ۱۹۷۹، مونیخ. **رده:** نظریه‌پرداز انتقادی. **علا:** تاریخ فلسفه؛ فلسفهٔ اجتماعی؛ نظریهٔ روانکاوی. **تحص:** فلسفه در برلین و فرایبورگ (دکتری ۱۹۲۳)؛ تحصیلات تکمیلی در فرایبورگ ۱۹۲۹ ـ ۱۹۳۲، همراه با هوسرل و هایدگر؛ پس از آن‌که روابطش با هایدگر تیره شد، آن‌جا را ترک کرد. **تأثیر:** هوسرل، هایدگر، آدرنو، هورکهایمر، هگل، مارکس و فروید. **مشا:** عضو انستیتو مطالعات اجتماعی، از ۱۹۳۳؛ تبعید به ژنو، نیویورک و کالیفرنیا؛ رئیس قسمت، دفتر خدمات استراتژیک، ۱۹۴۲ ـ ۱۹۵۰؛ استاد فلسفه، دانشگاه براندیس، ۱۹۵۴ ـ ۱۹۶۷؛ استاد فلسفه، دانشگاه کالیفرنیا در سانتاباربارا، ۱۹۶۷.

آثار مهم

(1928) 'Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus', *Philosophische Hefte:* 45-68; (1932) *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*; (1936) (with Erich Fromm and Max Horkheimer) *Studien über Autorität und Familie*; (1941) *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*; (1955) *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*; (1964) *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*; (1964) *Soviet Marxism: A Critical Analysis*; (1965) *Kultur und Gesellschaft*; (1965) (with Robert P. Wolff and Barrington Moore Jr) *A Critique of Pure Tolerance*; (1968) *Negations: Essays in Critical Theory*; (1968) *Psychoanalyse und Politik*; (1968) (with others) *Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft*; (1969) *An Essay on Liberation*; (1969) *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*; (1970) *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia*; (1972) *Counterrevolution and Revolt*; (1973) *Studies in Critical Philosophy*; (1975) Zeit-Messungen. Drei Vorträge und ein Interview, *Frankfurt: Suhrkamp*; (1977) *Die Permanenz der Kunst. Wider eine*

---

1. Marcuse, Herbert

bestimmte marxistische Ästhetik: Ein Essay; (1978) *The Aesthetic Dimension: Towards a Critique of Marxist Aesthetics*; (1978-) *Schriften*; (1980) *Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967.*

مارکوزه، که از اعضای هستهٔ مرکزی مکتب فرانکفورت به شمار می‌رفت، هم فعال‌ترین آن‌ها از نظر سیاسی و هم دلمشغول‌ترین آن‌ها به درگیری مستقیم فلسفی با مارکسیسم کلاسیک و پدیده‌شناسی استادان خود، **هوسرل** و **هایدگر**، بود. به‌ویژه آثار اولیهٔ مارکوزه قویاً نشان از تلاش وی برای ترکیب بینش‌های مارکسیستی و پدیده‌شناختی دارند که این امر از خصوصیات محوری مارکسیسم اگزیستانسیالیستی بعدی در فرانسه و فلسفهٔ پراکسیس در یوگسلاوی است. همراه با مارکسیسم و پدیده‌شناسی، عنصر سوم ــ که پیشاپیش در دههٔ ۱۹۳۰ در بسیاری از مقالات مارکوزه در نشریهٔ انستیتو مطالعات اجتماعی با نام *Zeitschrift für Sozialforschung* و در مطالب او برای طرح مشترک انستیتو در بارهٔ قدرت و خانواده، برجسته و بارز بود ــ نظریهٔ فرویدی بود. در کارهای پس از جنگ وی غلبه با بازاندیشی و کار مجدد در زمینه مضامین آثار مارکس (به‌خصوص تحلیل ازخودبیگانگی (alienation) در دستنوشته‌های سال ۱۸۴۴) و فروید، در نظریهٔ بلندپروازانه‌ای در بارهٔ رهایی بشری است. **شهوت و تمدن** (۱۹۵۵) و **انسان تک‌ساحتی** (۱۹۶۴) به همراه یکدیگر مارکوزه را به صورت اندیشمند نمونه چپ جدید در سرتاسر آمریکای شمالی و اروپای غربی در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ و دههٔ ۱۹۷۰ درآوردند ــ نقشی که وی را متعجب ساخت امّا نگران نکرد. اگرچه تحلیل تجربی در انسان تک‌ساحتی ممکن است مورد پرسش قرار گیرد، و اینک به نحوی روایت چپ‌گرایانه‌ای از نظریه‌های مربوط به جامعه صنعتی به نظر می‌رسد که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ بارز و برجسته بودند، آن تحلیل به صورت تلاشی درخشان برای تشخیص فلسفی بیماری‌های زمانه باقی می‌ماند.

ویلیام اوثویت

ماریتن، ژاک[1]

فرانسوی. **و:** ۱۸ نوامبر ۱۸۸۲، پاریس. **ف:** ۲۸ آوریل ۱۹۷۳، تولوز. **رده:** تومیست. **علا:** همهٔ حوزه‌های فلسفه. **تحص:** دانشگاه سوربُن، کولژ دوفرانس و دانشگاه هایدلبرگ. **تأثیر:** برگسون، آکویناس، شارل‌پگی و لئون بلوا (Léon Bloy). **منا:** ۱۹۱۴ ـ ۱۹۴۰، انستیتو کاتولیک، پاریس؛ ۱۹۴۸ ـ ۱۹۶۰، دانشگاه پرینستون.

آثار مهم

(1920) *Art et scolastique*; (1932) *Distinguer pour unir, ou les degrès du savoir*; (1934) *Sept Leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*; (1942) *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*; (1947) *Court Traité de l'existence et de l'existant*; (1953) *Creative Intuition in Art and Poetry*.

ژاک ماریتَن یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین فلاسفهٔ تومیست در نیمهٔ نخست قرن بیستم بود. می‌توان وی را تومیستی محافظه کار و سنت‌گرا دید، بیش‌تر مانند گاریگو ـ لاگرانژ (Garrigou - Lagrange) تا مانند تومیست‌های به ظاهر افراطی‌تر استعلایی همچون مارشال (Maréchal) و **لانرگان**. به هر حال، بینش و موشکافی فلسفی ماریتن، او را بسیار برتر از معاصران معمولی‌ترش قرار داد، و نبوغ فکری او به جای آن‌که با چهارچوب تومیستی که وی درون آن کار می‌کرد، سرکوب و منحرف شود، حمایت و پشتیبانی می‌شد.

معرفت‌شناسی و متافیزیک ماریتن را می‌توان به سهولت با هم و در کنار هم بررسی کرد. عمل شناخت به عقیدهٔ وی، در تلاقی یک فکر با واقعیت‌های محسوس آغاز می‌شود. امّا این واقعیات، از طریق تفکر به یکی از دو طریق زیر تصویر می‌شوند. در یک طریقه، تفکر بر پدیده‌های قابل مشاهده و سنجش متمرکز می‌شود؛ و هستی به

1. Maritain, Jacques

مثابهٔ هستی، اگرچه بنیان مابعدالطبیعی پدیده‌هاست، نادیده انگاشته می‌شود. این دیدگاهی است که علوم تجربی برگزیده‌اند. در طریقهٔ دیگر، که ماریتن آن را شیوه فهم عام می‌خواند، واقعیت‌های محسوس یا بدون بازتاب و تأمل دریافت می‌شوند، یا، اگر با بازتاب و تأمل باشد، این دریافت با روندِ ذهنیِ انتزاع و طبقه‌بندی پیشرونده صورت می‌گیرد، که در مفهومی از هستی به اوج خود می‌رسد که مصداقی جهان‌شمول دارد، امّا فاقد مفهوم است یا مفهوم اندکی دارد. «هستی» آن‌گاه به مفهومی پوچ و تهی تبدیل می‌شود. این دیدگاه، اگر از همه نوع ارتباط با واقعیت عاری شود، نقطهٔ شروع منطق و ریاضیات است.

امّا شناخت فهم عام ممکن است همچنین شهودی از هستی در مقام هستی را به وجود آورد، و این شهود آغاز متافیزیک است. موضوع چنین شهودی (که وی آن را به صورت‌های گوناگون شهود انتزاعی، شهود ماهیت‌نگر، و تصور ماهیت‌نگر می‌خواند) هستی در تمامی غنا و فراوانی آن است که شناسایی آن کار یک عمر است. این شهود خصلت عقلانی دارد و لذا همچون شهود برگسونی نیست. همچنین، به هر کسی عطا نشده است تا از آن برخوردار باشد. در واقع، این شهود «یک موهبت ذهنی والا و بی‌اندازه نادر» است، «موهبتی عطا شده به عقل»، نوعی شهود که برای مثال کانت هرگز آن را تجربه نکرده است.

ماریتن بر این باور بود که با تأمل در هستی، یعنی موضوع درک شهودی، و نیز در مفهوم هستی که درک شهودی در ذهن ما عرضه می‌کند، مابعدالطبیعه‌شناس می‌تواند به صورت پیشرونده‌ای صفات و اصول گوناگون هستی را روشن و صورت‌بندی کند. لذا وی تمایز ماهیت و وجود را مشاهده می‌کند. و نیز درمی‌یابد که می‌توان هستی را از جنبه‌های مختلف درک کرد. از یک جنبه او می‌بیند که هستی صفت وحدت را داراست. از جنبه‌ای دیگر، یعنی از جنبهٔ هستی به مثابهٔ موضوع اندیشه، حقیقت آن را می‌بیند. هستی به مثابهٔ موضوع عشق و اراده واجد خیر است. بدین‌طریق، مابعدالطبیعه‌شناس به صورت‌بندی صفات متعالی هستی می‌رسد: وحدت، حقیقت، و خیر آن.

تأمل در هستی و مفهوم شهودی ما از آن، همچنین نخستین اصول خرد (reason) را فراهم می‌آورد. لذا، هستی به مثابه چیزی عرضه شده به ذهن و هستی به مثابهٔ چیزی تأییدشده از جانب ذهن، به مثابه موضوع و محمول حکم «هستی هستی است» در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، [یعنی مصداق] اصل این‌همانی (که همردیف منطقی آن اصل

عدم تناقض است). این اصل [اصل این‌همانی | همان‌گویی (tautology) نیست، بلکه بیانی از نیروی وجود، از غنا و سرشاری هستی است. اصل دلیل کافی مبنی بر این که «هر چیزی که هست، در آن حدی که هست، واجد دلیلی کافی برای هستی خویش است»، از تأمل در این امر واقع منتج می‌شود که هستی و عقل هم‌سرشت‌اند یا برای یکدیگر ساخته شده‌اند. نیز [اصل دلیل کافی | تأمل در تمایز بین وجود وابسته و وجود قائم به ذات را برمی‌انگیزد، و بدین‌ترتیب ما را به ایده یک «هستی الهی» هدایت می‌کند.

فلسفه اجتماعی و سیاسی ماریتن واکنشی بود به رویدادهای فاجعه‌بار دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، و اساساً دفاعی بود از مردم‌سالاری آزادیخواهانه (لیبرال دموکراسی) در مقابل دو حد افراط و تفریطِ استبداد تمامیت‌خواهانه و منفعت‌گرایی فردگرایانه. در قلب تفکر وی تمایزی است بین فرد (individual) و شخص (person). مفهوم فرد متضاد با مفهوم کل است. فرد مصداق بشریت است در یک جسم زندهٔ خاص. از آن‌جا که هر ماده‌ای نوعی «اشتیاق» برای هستی دارد، فرد در طلب جذب خودپرستانهٔ همه چیز در درون خویش است. نیز متمایل به تغییر و زوال است. شخصیت (personality)، برعکس، به هویت معنوی انسان‌ها اشاره دارد. شخصیت واجد دو خصیصه است: نخست این که اشخاص از کلیّت و استقلال برخوردارند، از تملک وجود خودشان، به‌طوری که هدف اعمال آن‌ها به کمال رسانیدن و تحقق خودشان است؛ و دوّم این‌که طبیعت معنوی اشخاص آن‌ها را متمایل به پذیرا بودن در برابر دیگران و دیگربودگی (otherness)، به درگیر شدن در ارتباط، عشق و دوستی می‌سازد.

هم فردیت و هم شخصیت، کشش و اشتیاقی برای زندگی در جامعه ایجاد می‌کنند و بر سازمان اجتماعی و عدالت اجتماعی تأثیر می‌گذارند. ما در مقام افراد برای برآورده شدن نیازهای مادی خود به جامعه نظر داریم. امّا در مقام اشخاص بـه خاطر عشق و دوستی در پی مردم دیگریم. در این سطح اخیر است که ماریتن برداشت خود از خیر همگانی (common good) را که یکی از اصول بنیادین سیاسی ـ اجتماعی او، و از دید وی، شالوده مردم‌سالاری راستین است، تشریح می‌کند. خیر همگانی همان مجموعهٔ خیرهای فردی، به سیاق منفعت‌گرایی نیست. و نیز همان خیر عمومی (public good) نیست، اگر که منظور از آن، خیر گروهی اجتماعی باشد که به مثابهٔ چیزی متمایز از خیر اعضای آن گروه درنظر گرفته شود. بلکه خیر همگانی خیر «انبوهی از اشخاص» است و این به معنای خیر هر شخص به صورت فردی است که درعین حال، خیر جامعهٔ اشخاصِ درنظر گرفته شده به صورت یکپارچه نیز هست.

خیر مورد بحث خیر اشخاص است، ولذا به حیطهٔ بالندگی معنوی و فرهنگی تعلق دارد. یک پیش‌شرط ضروری برای این امر آزادی شخصی است، و این به معنای رهایی پیشروندهٔ بشریت از اسارت اقتصادی و سرکوب تمامیت‌خواهانه است. این امر همچنین ارزش‌های سنتی را در نظریهٔ اجتماعی و سیاسی توجیه می‌کند: پیشرفت، حرمت انسانی، مساوات، مردم‌سالاری و اخلاق در زندگی عمومی.

زیبایی‌شناسی ماریتن، یا بهتر است بگوییم فلسفهٔ هنر او، از مفهوم «شهود خلاق» بهره می‌گیرد. این گونه‌ای شهود است که در ذهن پیش‌آگاه (preconscious mind) یا ذهن ناخودآگاه شکل می‌گیرد؛ نه ناخودآگاهِ فرویدی غریزه و میل سرکوب شده، بلکه پیش‌آگاهی که نیروی خردورزی و هوشمندی (intellection) را پایه‌گذاری می‌کند و فراهم می‌آورد. در برخی از مردم، «خوشبخت یا بداقبال» نیروهای پیش‌آگاهی، مولّد و شکل‌دهنده، یا به‌طور خلاصه، خلاّق‌اند.

شهود خلاق شناختی (cognitive) است، هرچند که صورتی غیرمفهومی یا ماقبل مفهومی از شناخت است. آنچه شهود خلاق آشکار می‌کند، هم ذهنیت هنرمند و هم، درعین حال، واقعیت چیزهایی است که ذهنیت وی با آن‌ها هم‌سرشت است. واقعیات در یکتایی خود، و نه در ماهیتشان درک می‌شوند، امّا همان یکتایی آن‌ها نشان دهنده جهانی از چیزهاست که آن واقعیات به آن تعلق دارند. بنابراین، اثر هنری نشانه‌ای هم از جهان به‌طور کلّی و هم از جهانِ ذهنی هنرمند است. آثار ماریتن دیگر آن توجهی را که در زمان حیات وی جلب می‌کردند، به خود معطوف نمی‌سازند، و نوع تومیسم وی در حال حاضر متداول نیست. باید دید که آیا تأثیر ماریتن با شأن وی برابری می‌یابد یا خیر.

هیوبردین

مآخذ: DFN; EF; WWW; RPL 71, 1973.

مالکم، نورمن[1]

آمریکایی. **و:** ۱۹۱۱، سِلدِن، کانزاس. **ف:** ۱۹۹۰، لندن. **رده:** فیلسوف تحلیلی. **علا:** فلسفهٔ زبان؛ معرفت‌شناسی؛ فلسفهٔ ذهن؛ فلسفهٔ دین. **تحصـ:** دانشگاه‌های نبراسکا، هاروارد و کمبریج. **تأثیر:** جی. یی. مور و لودویگ ویتگنشتاین. **مـنا:** ۱۹۴۰ ـ ۱۹۴۲، مدرس، دانشگاه پرینستون؛ ۱۹۴۷ ـ ۱۹۵۰ استادیار، ۱۹۵۰ ـ ۱۹۵۵ دانشیار ۱۹۵۰ ـ ۱۹۶۴، استاد فلسفه، ۱۹۶۴ ـ ۱۹۷۸ استاد کرسی سوزان‌لین سیج؛ ۱۹۷۹ ـ ۱۹۹۰، استاد میهمان، دانشگاه کرنل؛ ۱۹۹۰، عضو هیئت علمی، کالج کینگز، لندن.

آثار مهم

(1958) *Ludwig Wittgenstein: A Memoir,* with a biographical sketch by G. H. von Wright; (1962) *Dreaming*; (1963) *Knowledge and Certainty: Essays and Lectures*; (1971) *Problems of Mind: Descartes to Wittgenstein*; (1977) *Memory and Mind, Ithaca: Cornell*; (1977) *Thought and Knowledge, Ithaca: Cornell*; (1984) (with D. M. Armstrong) *Consciousness and Causality: A Debate on the Nature of Mind*; (1986) *Nothing is Hidden: Wittgenstein's Criticism of His Early Thought*; (1993) *Wittgenstein: A Religious Point of View?*; (1995) *Wittgensteinian Themes, Essays 1978-1989,* ed. G. H. von Wright.

مالکم در نخستین آثارش ــ و شاید برخی از بهترین آن‌ها ــ استدلالی را که از زمان هیوم به بعد عموم معرفت‌شناسان آن را مطرح می‌کردند، مبنی بر این‌که صحت هیچ حکم تجربی، از آن‌جا که تجارب آینده همواره ممکن است دلیلی بر نادرست بودن آن به دست دهند، به‌طور قطع و یقین دانسته نمی‌شود، به صورتی دقیق تحلیل و ردکرد. با این حال، یکی از آثار مالکم که مورد بیش‌ترین بحث و بررسی قرار گرفته کتاب **رؤیا** (۱۹۶۲) است که در آن وی استدلال می‌کند که رؤیاها تجاربی ذهنی نیستند که در

1. Malcolm, Norman

خواب صورت می‌گیرند. این ایده که آن‌ها چنین تجارب ذهنی‌ای هستند، نظریه‌ای فاقد انسجام است ناشی از تمایل به توضیح پدیده‌ای که هیچ‌گونه تبیین (فلسفی) ندارد، یعنی این که «برخی اوقات هنگامی که مردم از خواب بیدار می‌شوند، داستان‌هایی را تحت تأثیر تأثری ذهنی و با فعل ماضی تعریف می‌کنند» (ص ۸۷). (یکی از دلایلی که این کتاب چنین گسترده مورد بحث قرار گرفت، این بود که به نظر می‌رسید دربرگیرندهٔ نوعی رفتارگرایی (behaviourism) است که، با درنظر گرفتن مبانی اساساً ویتگنشتاینی که بسیاری جذب آن شده بودند، عموماً تصور می‌شد اجتناب‌ناپذیر است.)

مالکم در مقاله‌ای تأثیرگذار استدلال کرد که یک روایت از برهان هستی شناختی در مورد وجود خدا در واقع معتبر است ــ دیدگاهی که از زمان کانت تقریباً به‌طور کلّی رد شده بود. استدلال وی بر پایهٔ این عقیده بود که واقعیت وجود خدا را باید در «بازی‌های زبانی» (language games) مؤمنان یافت و یکی از آن «بازی‌های زبانی» دربردارندهٔ مفهوم خدایی است که «وجودی ضروری» دارد.

تأثیر جی. یی. مور بر مالکم در تلاش‌های مداوم وی برای فراخوانی فلاسفه به زبان متعارف هویداست؛ و تأثیر **ویتگنشتاین** نیز در باور زیربنایی وی مبنی بر این‌که تنها دسترسی ما به واقعیت، خواه واقعیت خدا یا پدیدهای ذهنی همچون رؤیاها، از طریق اعمال زبانی انسانی صورت می‌گیرد، روشن است. تأثیر هر دوی آن‌ها در همراهی وی با اظهارنظرهای برخاسته از فهم عام پیداست، و بیش‌ترین انتقادها از مالکم برهمین مبانی کار فلسفی او متمرکز است.

آنتونی الیس

مآخذ: Passmore 1957 و ارتباط شخصی با روث مالکولم.

ماینونگ، الکسیوس (فون)[1]

اتریشی. و: ۱۷ ژوئیه ۱۸۵۳، لِمبرگ (اینک لووف [در اوکراین]). ف: ۲۷ نوامبر ۱۹۲۰. رده: مابعدالطبیعه‌شناس. علا: فلسفهٔ ذهن؛ ادراک حسی. تحص: در دانشگاه وین به تحصیل پرداخت، ابتدا در تاریخ با گرایش فلسفه (فارغ‌التحصیل ۱۸۷۴)، سپس از طریق دانشکدهٔ حقوق، در فلسفه. تأثیر: هیوم، کانت، شوپنهاور، برنتانو، کارل منگر (C. Menger)، راسل و چندین نفر از شاگردان خودش. مشا: در وین به تدریس پرداخت ۱۸۷۸ ـ ۱۸۸۲ و سپس در گراتز که در آن‌جا به استادی کامل رسید ۱۸۸۹، نخستین آزمایشگاه روان‌شناسی تجربی را در گراتز اتریش در سال ۱۸۹۴ بنیان نهاد.

آثار مهم

(1877, 1882) *Hume-studien:* I, *Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus.* II, *Zur Relationstheorie*, in *Sitzungsberichte der philosophisch--historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wisenschaften*; (1885) *Über Philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik*; (1894) *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie*; (1896) 'Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes. Beiträge zur Psychologie des Vergleichens und Messens', in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 11; (1899) 'Über Gegenstande höherer Ordnung und deren Verhältniss zur inneren Wahrnehmung', in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 21; (1902) *Über Annahmen*, Leipzig: J. A. Barth (see 1910); (1904) 'Über Gegenstandstheorie', in A. Meinong (ed.), *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*; (1906) 'Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens', in *Abhandlungen zur Didaktik und Philosophie der Naturwissenschaften* Sonderabdruck der *Zeitschrfit für den physikalischen und chem ischen Unterricht* 1; (1906) 'Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 129; (1910) *Über Annahmen*,

1. Meinong. Alexeius (von)

Second edition, considerably revised: (1915) *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*; (1917) 'Über emotionale Präsentation', in *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*, Philosophisch-historischen Klasse 183; (1918) 'Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes', in *Sitzungsbericht der Akademie der Wissenschaften in Wien*, Philosophich-historischen Klasse 189; (1920) 'Selbstdarstellung', in *Gesaumtausgabe* (1968-78), vol. 7; (1923) *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie* (in place of second edition of 1894); (1966) K. F. Barber, *Meinong's Hume Studies*.

مجموعه آثار

(1913-14) *Gesammelte Abhandlungen*; (1968-78) *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, 8 vols, (vol. 7 includes full bibliography).

ماینونگ پس از تحصیلات و مطالعات اولیه‌اش در تاریخ، از راه تاریخ فلسفه قدم به وادی فلسفه گذاشت. برای موضوع گرایش خود در نخستین درجه دانشگاهی‌اش، به تنهایی به‌کار و مطالعه در زمینه کانت، و سپس، به پیشنهاد **برنتانو**، به‌کار و مطالعه در زمینه هیوم پرداخت. توجه وی به زودی به فلسفهٔ ناب معطوف شد، هرچند در نخستین سال‌های کارش، همان‌طور که در آن زمان تقریباً اجتناب‌ناپذیر بود، آن را با روان‌شناسی درهم آمیخت. نخستین آزمایشگاه تجربی روان‌شناسی اتریش را در گراتز برپا کرد، جایی که از سال ۱۸۸۲، و حدود پانزده سال آخر با نابینایی تقریباً کامل، در آن به‌کار مشغول بود. کار تجربی ماینونگ در زمینه روان‌شناسی ادراک حسی بود، امّا وی به تدریج خود را از «روان‌شناسی‌گرایی» (psychologism)، تلاش برای حل مسائل فلسفی از طریق روش‌های نامربوط تجربی یا درون‌نگرانه رها کرد. در این‌جا نیز همچون هر جای دیگر وی به موازات **فرگه** و **هوسرل** کار کرد، هرچند به ظاهر بدون هیچ‌گونه تأثیرگذاری متقابل. با این‌همه وی تأکید داشت که روان‌شناسی نباید به‌کلی رها شود. وی همچون یک پدیده‌شناس خوب بر «تجارب درونی» به‌منزله موضوعی برای فلسفه، اگر نه موضوع اصلی آن، پافشاری داشت (۱۹۶۸ ـ ۱۹۷۸، جلد ۷، ص ۱۱، نگاشته در ۱۹۲۰) و در ۱۹۱۲ مقاله‌ای نوشت با عنوان «در دفاع از روان‌شناسی و علیه روان‌شناسی‌گرایی در نظریهٔ کلّی ارزش» (نشریهٔ *Logos*، III، ۱۹۱۲، تجدید چاپ شده در جلد سوم *Alexius von Meinong Gesamtausgabe*، [۱۹۶۸ ـ ۱۹۷۸]).

ماینونگ این بداقبالی را داشت که دوران حیات او خیلی زودتر از آن بود که هیتلر او را از اتریش بیرون اندازد تا به این ترتیب بتواند به خیل فلاسفهٔ آلمانی زبان در تبعید که آثار خود را به زبان انگلیسی نوشتند بپیوندد. به استثنای تنها یک صفحه در نشریهٔ **ذهن** (۱۸۷۹، تجدیدچاپ در ۱۹۶۸ ـ ۱۹۷۸، جلد ۷) وی فقط به زبان آلمانی نوشت، و، به رغم سرنوشت بهتری که ماخ و فرگه داشتند [که آن‌ها نیز فقط به زبان آلمانی نوشتند]، این ممکن است بخشی از علّت این مسئله باشد که چرا وی هرگز نتوانست به محبوبیت مور و راسل در فلسفهٔ انگلیسی زبان که با وی قرابت فلسفی قابل توجهی دارند، دست یابد. تنها به تازگی و پس از تلاش‌های پیشگامانهٔ جی. ان. فایندلی (J. N. Findlay) و آر. ام **چیزُم** و دیگران، انتشار ترجمه‌های آثار وی [به زبان انگلیسی] آغاز شده است.

همه می‌دانند ماینونگ جنگلی داشت که در آن گیاهانی غنی را برای تغذیهٔ همه نوع حیوانات عجیب و غریب، پرورش می‌داد. امّا به‌تازگی غنای آن گیاهان مورد مداقه‌ای شکاکانه‌تر قرار گرفته است. (گروسمن ۱۹۷۴؛ ان. گریفین در نشریهٔ **مطالعات فلسفی** گراتز، ۱۹۸۵ـ۱۹۸۶). موضوع پیچیده است. ماینونگ به‌شیوه‌ای جنگلی سخن می‌گوید، و، جدا از هستی و بقا، از ما، در مواقع مختلف، خواسته می‌شود که شبه هستی (quasi - being)، وجود نما (pseudo - existence) و «خارج ـ از ـ هستی ـ بودن» (outside - of - being - ness) را بپذیریم (Aussersein، که به صورت‌های مختلف ترجمه شده، امّا اغلب ترجمه نشده در متن‌ها آمده است، و شاید بهترین کار همین باشد). وی تصور می‌کند که اگر قرار است ما در بارهٔ چیزی سخن بگوییم، بالاخره باید به معنایی چیزی وجود داشته باشد که در باره‌اش سخنی گفته شود. امّا به چه معنایی؟ هر اندیشه‌ای باید موضوعی (Gegenstand) داشته باشد که ماینونگ آن را ذات (entity) می‌پندارد (گروسمن (۱۹۷۴) Gegenstand را «ذات» (entity) ترجمه می‌کند، امّا این به نظر سؤال‌برانگیز می‌رسد و رشتهٔ فکر را پاره می‌کند). بعضی اُبژه‌ها واقعی (wirklich) هستند: به تقریب، آن‌ها که قابل ادراک حسی و در زمان و مکان هستند. این ها همچنین ذاتیت و قوام دارند (bestehen)، امّا برخی ابژه‌ها صِرفاً ذاتیّت دارند و واقعی نیستند، هرچند که همچنان هستی (Sein) دارند؛ آن‌ها ابژه‌های مرتبه بالاترند و متضمن یا مستلزم ابژه‌های مرتبه پایین‌تر هستند که می‌توان با «یک ذره نمک» ــ یکی از تعبیرات مورد علاقهٔ ماینونگ ــ گفت که اجزایی از آن‌ها [از اعیان مرتبه بالاتر] هستند؛ مثالی پیش‌پا افتاده تفاوت بین قرمز و سبز است؛ اگرچه انتساب ابژه‌ها به‌طور کلی به مراتب

مختلف موضوع پیچیده‌ای است. امّا بعضی ابژه‌ها، نه وجود دارند و نه ذاتیّت و قوام، مانند کوه طلا و وجود کوه طلا، هرچند ما می‌توانیم در بارهٔ آن‌ها فکر کنیم، و آن‌ها دارای کیفیات یا «چنین ـ بود» (Sosein) هستند: کوه طلا، طلایی است.

ماینونگ اینک به دلیل این اصل که اُبژه‌های مرتبهٔ والاتر مستلزم اُبژه‌های مرتبهٔ پایین‌تر هستند، با مشکلی مواجه می‌شود. امّا چگونه اُبژهٔ کاملاً خوب مرتبهٔ والاتر، یعنی عدم کوه طلا، ممکن است ذاتیّت و قوام داشته باشد اگر ابژه مرتبه پایین‌تر، که پیش‌فرض آن است، یعنی کوه طلا، ذاتیّت و قوام ندارد؟ ماینونگ ابتدا به زیر و رو کردن نوع سوم مبهمی از هستی، یا «شبه هستی» پرداخت که به هر اُبژه‌ای تعلق داشت، یعنی به هر چیزی، هر چقدر هم نامعقول یا متناقض. آن‌طور که خود وی آن را با ناسازه‌ای آگاهانه مطرح می‌کند: «اُبژه‌هایی وجود دارد که این مطلب در مورد آن‌ها صدق می‌کند که اصلاً چنین چیزهایی وجود ندارد» (۱۹۰۴، ترجمه انگلیسی، ص ۸۳)، و بدین‌ترتیب مسائلی را در مورد کمیّت‌نگاری مطرح می‌کند که **فرگه**، **راسل** و **کواین** را نیز به صورت مشابهی درگیر کرده است. این امر در واقع جنگل را القا می‌کند، ماینونگ بعدها گفت که این امر همان «پیش‌داوری به نفع امر بالفعل» (یا واقع) را آشکار می‌کند که او خود در پی آن بود تا با شق سومی از وجود، و ذاتیّت و قوام، با آن مخالفت کند (۱۹۱۰، ترجمه انگلیسی صص ۱۵۹، ۱۷۰). امّا ایراد اصلی وی این نکته بود که این امر معنا و اهمیت لازمی را که کاربرد جهان‌شمول آن اقتضا می‌کند، ندارد، و راه حل بعدی او «*Aussersein* ابژه‌های ناب» بود (۱۹۰۴، ترجمهٔ انگلیسی، صص ۸۳ـ۸۶). نکته اصلی، در واقع، ترک کردن نیاز به مشخص کردن جایگاه هستی‌شناسانه برای موضوعات اساسی تفکر است. امّا، افسوس! *Aussersein* خودش به صورت چیزی «هستی مانند» (being-like) ختم می‌شود که تازه فاقد کاربرد جهان‌شمول است: مربع گرد آن را به صورتی مشروط داراست و چیزهای حتی ناقص‌تر همچون طبقه ناساز یا متناقض‌نمای (paradoxicol) راسل اصلاً آن را ندارد (۱۹۱۷، فصل ۲، ر.ک. مقدمهٔ هینیو (Heanue) بر ترجمه‌اش از ۱۹۱۰، صص ixxx-xxx؛ گریفین، در مطالعات فلسفی گراتز، ۱۹۸۵ ـ ۱۹۸۶، معانی تلویحی جالبی در مورد منطق «ورا منسجم» (paraconsistent) مدرن از آن استخراج می‌کند).

ماینونگ همهٔ این‌ها را به مثابهٔ یک موضوع فلسفی جدید، نظریه ابژه‌ها، به‌طور کلی علمی پیشینی در بارهٔ ابژه‌ها می‌بیند؛ او تصور می‌کند که تا به حال ریاضیات تنها

قسمتی از این نظریه بوده است که پرورانده شده و توسعه یافته است. این [نظریهٔ جدید] ورای متافیزیک قرار دارد، و علمی تجربی است، یا باید باشد، که به مطالعهٔ هر چیزی می‌پردازد که می‌توان آن را به صورت تجربی شناخت. (۱۹۰۴، ترجمه انگلیسی به ویژه صص ۱۰۹ ـ ۱۱۰). امور واقع در بارهٔ آنچه وجود دارد، فقط به صورت تجربی شناخته می‌شوند، حال آن‌که همهٔ امور واقع دیگر فقط به صورت پیشینی قابل شناخت‌اند (۱۹۱۰، ترجمه انگلیسی، ص ۶۱). امّا این ادعا مبنی بر دیدن رقیب جدیدی برای متافیزیک به‌طور کلّی پذیرفته نشده است.

ماینونگ در فرار از روان‌شناسی‌گرایی، با قایل شدن تمایز (همراه با تواردووسکی (Twardowski) و هوسرل امّا با پافشاری و تأکید بیش‌تر) بین ابژه با محتوای اندیشه یا تجربه از برنتانو نیز گام فراتر گذاشت (برای مثال ر.ک. ۱۹۱۷، فصل ۷)، و نیز با متمایز کردن «فرضیات» یا «انگاشته‌ها» (Annahmen) به منزله واسطهٔ بین احکام و تصورات یا بازنمایی‌ها (Vorstellungen) ـ موضوعی که وی کتاب کاملی را به آن اختصاص داد، هرچند که (سی. دی. براڈ در بررسی کتاب منتشرشده در سال ۱۹۱۰، در نشریهٔ ذهن، ۱۹۱۳) وی را متهم کرده است به درهم آمیختن فرض (یا تنها ادعای) صحت یک گزاره با صِرف پروراندن دوباره آن (آیا کتاب منتشرشده در ۱۹۱۰ ـ ترجمه انگلیسی ص ۲۵۴ ـ با این امر مغایرت دارد؟). امّا احکام و غیره گزاره‌ها یا وضعیت‌های اموری نیستند که آن احکام در بارهٔ آن‌ها صورت گرفته است. ماینونگ این ها را عینیات (Objektive) می‌نامد، اصطلاحی نسبتاً پردامنه‌تر (۱۹۱۰، ترجمه انگلیسی، صص ۷۵ ـ ۷۶). «عینیات» طبقه خاصی از ابژه‌ها را تشکیل می‌دهند، که از طریق ماهیت مثبت یا منفی خود متمایز می‌شوند، و آن‌گاه واژهٔ نسبتاً سخت و خشن *Objekt* (در زبان آلمانی) برای دیگر ابژه‌ها معرفی می‌شود. سرانجام وی این تصورات مختلف یا مشابه آن‌ها را در پروراندن نظریه‌های عاطفی و کُنشی (conative) علاوه بر نظریه‌های شناختی (cognitive) جریان‌های ذهنی و ابژه‌های آن‌ها به کار می‌برد و نظریه‌ای عینیت‌گرایانه در مورد ارزش‌ها را می‌پروراند. جدا از نقش پردامنه وی در مقام مضحکه بی‌بند و باری هستی شناختی، ماینونگ «واقع‌گرایی انتقادی» داوز هیکز (Dawes Hicks) و دیگران و فلاسفهٔ در حال حاضر معروف‌تری چون رایل و چیزُم را تحت تأثیر قرار داد. برخی از آرایی که در پاراگراف آخر به آن‌ها اشاره شد، قرابت قابل توجهی با نظریه‌های متأخر در بارهٔ اعمال گفتاری (speech acts) و تحقیقات در حال حاضر رایج در بارهٔ محتوا را،

ولو با تأثیری کم‌تر مستقیم و کم‌تر علنی بر آن، نشان می‌دهند. (نیز ر.ک. فایندلی در راداکوویچ (Radakovic) و دیگران (گردآورندگان) ۱۹۵۲.)

اِی. آر. لیسی

مآخذ: Edwards 1957; Passmore; *PI* و ارتباط شخصی با پرفسور پی. سیمونز

مائو زِدونگ (مائو تسه ـ تونگ)[1]

چینی. و: ۱۸۹۳، شائوشان، شهرستان شیانگ تانگ، استان هونان، چین. **ف:** ۱۹۷۶، بی‌جینگ (پکن). **رده:** مارکسیست؛ رهبر سیاسی و نظامی؛ شاعر. **علا:** فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی. **تحص:** دانشسرای مقدماتی، چانگ‌شا، استان هونان، و مدت کوتاهی به صورت مستمع آزاد در کلاس‌های دانشگاه پکن حضور می‌یافت. **تأثیر:** کانگ یووِی، لیانگ کیچائو، یان‌فو و اندیشمندان لیبرال غربی، لی‌داژائو، چن دوکشیو، مارکس، لنین، استالین و نظریه‌پردازان شوروی، آی‌سیکی، وکین شی هوانگ (نخستین امپراتور چین). **منا:** رئیس کمیتهٔ اجرایی مرکزی، جمهوری شوروی چین ۱۹۳۱ ـ ۱۹۳۴؛ رئیس شورای کمیسرهای خلق [هیئت دولت]، جمهوری شوروی چین ۱۹۳۱ ـ ۱۹۳۴؛ رئیس دفتر سیاسی [پولیت بورو] حزب کمونیست چین ۱۹۳۵ به بعد؛ رئیس کمیتهٔ دائم، دفتر سیاسی حزب کمونیست چین ۱۹۵۶ ـ ۱۹۷۶؛ رئیس شورای نظامی انقلاب ۱۹۴۵ ـ ۱۹۴۹؛ رئیس شورای نظامی انقلاب خلق ۱۹۵۴ ـ ۱۹۵۹، فرماندهٔ کل قوا، ارتش آزادی‌بخش خلق ۱۹۴۵ ـ ۱۹۴۹؛ رئیس شورای دفاع ملّی، ۱۹۵۴ ـ ۱۹۵۹؛ رئیس کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست چین، ۱۹۴۳ ـ ۱۹۷۶؛ رئیس شورای دولت خلق (رئیس دولت) ۱۹۴۹ ـ ۱۹۵۸.

آثار مهم

(n.d.) *Dialectical Materialism (Lecture Notes)*, Dalian: Dazhong Bookshop; (n.d.) *Selected Writings by Chairman Mao*, n.p; (1960) *Comrade Mao Zedong on Marxist Philosophy (Extracts)*; (1960) *Mao Zedong's Philosophical Thought*; (1960-5, 1977) *Selected Works of Mao Tse-tung*; (1966) *Quotations From Chairman Mao*; (1967) *Selected Readings*; (1968) *Selected Readings of Mao Zedong's Writings*; (1988) *Mao Zedong's Collected Annotations on Philosophy*.

---

1. Mao Zedong (Mao Tse-Tung)

مائو پس از فعالیت‌های تندرو اولیّه در سازماندهی دهقانان و دانشجویان در استان هونان، تحت تأثیر لی‌داژائو و چن دوکشیو، نخستین شخصیت‌های مهم مارکسیست در چین، به مارکسیسم روی آورد. وی به هنگام دیدار برتراند راسل از هونان، از دیدگاهی مارکسیستی به نفع مشروعیت به چنگ آوردن قدرت با توسل به زور در برابر دیدگاه راسل مبتنی بر سیاست اصلاح تدریجی به استدلال پرداخت. مائو نمایندگی هونان در جلسهٔ تأسیس حزب کمونیست چین را در ۱۹۲۱ برعهده داشت و به زندگی پرمشغلهٔ فعالیت‌های سازمانی و آموزشی و فعالیت‌های مربوط به اتحادیه‌های صنفی گام گذاشت. وی در ۱۹۲۳ به عضویت کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست درآمد و مدیر بخش سازمانی آن شد. در لوای سیاست کمینترن (Comintern) مبنی بر همکاری با ملی‌گرایان، مائو همچنین مناصب مهمی را در گوئومیندانگ [کومین تانگ] برعهده گرفت و به امور سازماندهی حزبی، تبلیغات و نهضت دهقانان پرداخت. تحقیق و مطالعهٔ مائو در بارهٔ دهقانان وی را متقاعد کرد که براندازی طبقه مالکان زمین‌دار به منظور تضمین آینده‌ای رو به ترقی و مستقل برای چین ضروری است. وی توان بالقوهٔ انقلابی و بسیار مهم جمعیت دهقانان چین و نیز اهمیت گشودن دیوان سالاری حزب را به روی نفوذ توده‌ها دریافت. هنگامی که مائو نخستین بار این دیدگاه‌ها را به روشنی اعلام کرد، حزب به سود تمرکز سنتی بر پرولتاریای شهری به عنوان کانون اصلی فعالیت انقلابی، دیدگاه‌های مائو را رد کرد.

در طول سال‌های بی‌ثباتی حزب به دنبال قتل عام کمونیست‌ها در سال ۱۹۲۷ به دست گوئومیندانگ [کومین تانگ] مائو پایگاهی در استان جیانگ شی ایجاد کرد. او همراه با استراتژیست نظامی، ژو دی (Zhu De)، نظریه‌هایی را در بارهٔ سازماندهی و رهبری حزبی و کنترل جمعیت و سرزمین پرداخت. جنگ چریکی و پرتحرک آن‌ها و بسیج انقلابی مردمیشان حملات متوالی سازماندهی‌شدهٔ رهبر گوئومیندانگ، جیانگ جیشی (Jiang Jieshi) (چیانگ کیاشک) را برای متلاشی کردن آن‌ها بی‌اثر کرد و آن‌ها توانستند به سلامت بگریزند. مائو در جیانگ شی همچنین نخستین تجربه خود را در رهبری پاک‌سازی عمده آن‌هایی که علیه اقتدار و آمریت وی شورش کرده بودند کسب کرد. استفاده عملی موفقیت‌آمیز مائو از مواضع نظری‌اش بر قدرت سیاسی وی افزود و در نهایت به ترفیع او به رهبری حزب در سال ۱۹۳۵ به عنوان رئیس دفتر سیاسی انجامید.

امّا با فرا رسیدن سال ۱۹۳۴ محاصرهٔ گومیندانگ مائو و پیروانش را واداشت تا «راهپیمایی طولانی» را آغاز کنند که پس از تلفاتی سنگین به یانان، در استان شاناکسی ختم شد. سخنرانی‌های مائو در یانان بازتاب سال‌ها تجربهٔ انقلابی بود. او در این سخنرانی‌ها به کندوکاو در امور بسیاری، از جمله راهبرد نظامی، حکومت، فلسفه، ادبیات و هنر پرداخت. در تمام موارد، وی در جهت اولویت سیاست بحث و استدلال می‌کرد. عقاید یکپارچه نظامی و سیاسی وی در جنگ علیه ژاپن و در جنگ از سر گرفته شدهٔ داخلی علیه جیانگ جیشی و گومیندانگ به بار نشست. پیروزی مائو منجر به برقراری جمهوری خلق در ۱۹۴۹ شد.

مائو فرمانروا بین عملگرایی محتاطانه و انعطاف‌پذیر همقطاران اصلی‌اش، و مردم‌گرایی آرمان‌شهری اراده‌گرایِ خود که در برقراری کمون‌ها [جوامع کوچک اشتراکی]، سیاست «جهش عظیم به پیش» و «انقلاب فرهنگی» تجلی می‌یافت، در حرکت بود و تغییر مسیر می‌داد. وی با اتحاد شوروی که نمونه‌ای بسیار متفاوت با نمونهٔ خود او برای انقلاب فراهم آورده بود، قطع رابطه کرد. شکست حقارت‌بار سیاست «جهش عظیم به پیش» موقعیت وی را در معرض خطر قرار داد و به «انقلاب فرهنگی» منجر شد که در آن مائو علیه دستگاه حزب به تودهٔ مردم متوسل شد. در برابر هرج و مرج و خشونتی که زاییدهٔ آن وضع بود، مائو برای بازگرداندن نظم به ارتش روی آورد؛ امّا با حزبی از نفس افتاده و تحت رهبری جزم‌گرایانهٔ «گروه چهار نفره» (Gang of Four). وی آخرین سال‌های عمرش را با هاله‌ای از تقدس و احترام نزد عموم مردم چین، هرچند در انزوایی فزاینده و با سردرگمی و اغتشاش فکری سپری کرد.

مائو همچنین در برخورد با فلاسفه و دیگر ارباب فکر، به مطالبات متضاد و متناقضی پاسخ داد. از آن‌جا که حکومت وی به همکاری شخصیت‌های فرهیختهٔ تحصیل‌کردهٔ غرب برای شکل بخشیدن و عملی کردن سیاست‌های جدید نیازمند بود، مائو همهٔ کسانی را که دشمن نبودند در برنامه‌ای با جبههٔ بسیار گسترده تحت عنوان «دموکراسی نو» گرد آورد. امّا برداشت وی از دموکراسی براساس نظریه دیکتاتوری مردمی بود که در آن، حزب از طریق توجه مستمر به توده‌ها رهبری را اِعمال می‌کرد. وی «لیبرالیسم سست» بورژوادموکراسی را به دیدهٔ تحقیر می‌نگریست. مائو در پی آن بود که تفکر روشنفکران و ارباب اندیشه را در قالب‌های جدید تغییر شکل دهد تا به

وفاداری و نیز موافقت در مورد مدل مبارزه‌اش برای اصلاح و تصفیه حزب [برای تمکین در برابر رهبری و مواضع وی] در ۱۹۴۲ ـ ۱۹۴۳ دست یابد. مائو ژست‌های آشتی‌جویانه‌ای نشان داد، امّا در همان حال دانشگاه‌ها را برای بازآموزی فلاسفه و دیگران در اندیشهٔ مارکسیستی تعطیل کرد. وی برنامه مبارزاتی فشرده‌ای را علیه مخالفان روشنفکر، و در ابتدا علیه فیلسوف لیبرال و عمل‌گرا، هیوشی (Hu Shi)، به راه انداخت. تساهل نسبی «نبرد یک صد گل» (One Hundred Flowers Campaign)، زمانی که مائو از عمق تلخی کینه و مخالفت باقی‌مانده در میان روشنفکران به خشم آمد، جای خود را به «نبرد ضدراستی» (Anti-Rightist Campaign) داد. رجعت فروتنانه به منازعه و مباحثه گسترده‌تر با «انقلاب فرهنگی» که طی آن شخصیت‌های سرشناس تحقیر می‌شدند، مورد حمله فیزیکی قرار می‌گرفتند و برخی نیز شکار مرگ می‌شدند، کنار زده شد. روشنفکران به روستاها فرستاده شدند و در مواردی حاصل عمرشان نابود شد.

مائو در مورد جنبهٔ خشونت‌بار رفتارش با روشنفکران و اهل اندیشه، خود را با کین شی هوانگ (Qin Shihuang)، نخستین امپراتور عقل‌گرا و وحدت‌بخش چین، مقایسه می‌کرد. در سایر جنبه‌های مثبت‌تر، مائو هدفش چینی‌ساختن مارکسیسم با قرار دادن آن در بافت تاریخ، اندیشه و ادبیات چین بود، هرچند که وی کنفوسیوسیسم را ایدئولوژی اصلی گذشتهٔ فئودالی چین می‌دانست و نسبت به آن عناد می‌ورزید.

کار فلسفی مائو به شکل سخنرانی‌های ایراد شده در سال ۱۹۳۷ در یانان در بارهٔ ماتریالیسم دیالکتیکی بود. قسمت عمده این سخنرانی‌ها خلاصه‌ها و جمع‌بندی‌هایی پیش‌پاافتاده از متون شوروی بود امّا خلاصه دو مقاله «در بارهٔ عمل» و «در بارهٔ تضاد» به صورت تجدیدنظر شده از ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۲ به چاپ رسید. در مقالهٔ «در باره عمل» به بحث در بارهٔ معرفت‌شناسی مارکسیستی و روابط بین نظریه و عمل می‌پردازد. موضوع جستجوی حقیقت از امور واقع از منابع باستانی چین گرفته شده است. این موضوع برای مبارزه با جزم‌گرایان تحصیل‌کرده مسکو که مرجعیت مائو را به چالش می‌خواندند مورد استفاده قرار گرفت. مقالهٔ اصیل‌تر و ابداعی‌تر «در بارهٔ تضاد» کندوکاوی در دیالکتیک بود که از لحاظ نظری از آموزه‌های باستانی یین ـ یانگ (yin-yang) و نیز از هگل و مارکس گرفته شده بود و به لحاظ عملی از درک مائو از جامعهٔ چین. این ادعا که تضادها حتی پس از استقرار سوسیالیسم همچنان در جامعه ظهور خواهند کرد،

از نظریه انقلاب دائمی مائو حمایت می‌کرد. تمایزی که وی بین تضادهای خصمانه و غیرخصمانه قائل شد، فضایی برای بحث به جای اِعمال خشونت در پاسخ به بعضی اختلاف‌ها و مناقشه‌ها ایجاد کرد. اراده‌گرایی (voluntarism) وی با این ادعا که بعضی اوقات روبنا، نظریه و روابط تولید در تعیین تحولات اجتماعی تقدم می‌یابند، حمایت و پشتیبانی می‌شد. «در بارهٔ عمل» و «در بارهٔ تضاد» به صورت اجزای اصلی «تفکر مائو زدونگ» درآمدند و در سرتاسر چین مورد مطالعه و تقلید قرار گرفتند. به‌کارگیری جزم‌گرایانهٔ آنهاباعث تزلزل نظریه‌های انعطاف‌پذیری اراده‌گرا، احترام به امور واقع و تخصیص سهم واقعی تاریخ پیچیدهٔ چین در درون اندیشهٔ کلّی مارکسیسم شد.

نیکولاس بانین

مردوک، (جین) ایریس[1]

ایرلندی. و: ۱۵ ژوئیه ۱۹۱۹، دوبلین. رده: «من می‌توانم خودم را نوافلاطونی ویتگنشتاینی توصیف کنم!» **علا:** فلسفهٔ اخلاق؛ افلاطون؛ دین؛ متافیزیک. **تحص:** فوق‌لیسانس، کالج سامرویل، آکسفورد، کالج نیونام، کمبریج. **تأثیر:** افلاطون، ویتگنشتاین، سارتر و ویل. **مناـ:** عضو هیئت علمی کالج سنت‌آن، آکسفورد، از ۱۹۴۸.

آثار مهم

(1953) *Sartre, Romantic Rationalist*; (1970) *The Sovereignty of Good*; (1977) *The Fire and the Sun*; (1986) *Acastos* ; (1992) *Metaphysics as a Guide to Morals.*

آثار فلسفی ایریس مردوک در قیاس با رمان‌های بسیار او معدودند، اگرچه شاید خود وی تفاوت اندکی بین این دو نوع [آثار فلسفی و آثار ادبی] قائل باشد: «شاید بتوان گفت که بهترین مدل برای همه اندیشه‌ها تخیل خلاق است» (۱۹۹۲، ص ۱۶۹). دیدگاه‌های مطرح شده در تقریباً همهٔ نوشته‌های فلسفی او در متافیزیک به مثابهٔ راهنمایی برای اخلاق (۱۹۹۲) جمع‌بندی و شرح داده شده است. این رساله با طیف گسترده [موضوعات مورد بحث در آن]، که در نوع حرکت متفکرانه، در سبک استدلالی و در جریان استدلال‌هایش شهودی است، در بعیدترین فاصلهٔ ممکن از نحوهٔ بیان متعارف دانشگاهی قرار دارد. طرفه این که اثری نوشته شده بدین نحو، در انظار یکی از بهترین و اصیل‌ترین نمونه‌های فلسفهٔ پدید آمده در بریتانیای قرن بیستم از کار درآید.

مردوک همواره جدا از سنت‌گرایی تحلیلی ایستاده است. افلاطون الگو و اولین انگیزه‌بخش وی بوده است. مردوک در متافیزیک به مثابهٔ راهنمایی برای اخلاق هیچ تلاشی برای بحث در مورد مقدمات پایه‌ای افلاطونی، که نویسنده‌ای محتاط‌تر احساس می‌کرد باید از آن‌ها دفاع کند، به عمل نمی‌آورد. (این مدعا که: «اثر هنری البتهٔ

---

1. Murdoch, (Jean) Iris

شیئی مادی نیست، هرچند که بعضی آثار هنری از طریق اشیای مادی به تجسم درآمده‌اند، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد در [آن اشیاء] ذاتی هستند» در ص ۲ بدون هیچ استدلالی مطرح می‌شود.) مایه‌های افلاطونی‌ای که وی تعقیب کرده است، بیش‌تر مایه‌های **فایدروس** و **جمهوری** هستند: روح؛ ناگزیر بودن استعاره؛ انگیزهٔ جستجوی حقیقت (که برای او و افلاطون ارس (Eros) [ایزد عشق در اساطیر یونانیان] است)؛ واقعیت خیر؛ روابط بین هنر، حقیقت، خیر و خدا.

یکی از نقطه‌های آغاز کار مردوک مخالفت با نظری در بارهٔ نفس بوده است که وی آن را هم در **سارتر** و هم در **ویتگنشتاین** شناسایی می‌کند: نظری که اخلاق را فقط در درستی انتخاب‌های مجزا از هم جای می‌دهد، با تغییر جای خیر، خصلت و فضیلت ــ «فاعل، به باریکی سوزنی، در برق آنی و گذرای ارادهٔ گزینشگر ظاهر می‌شود» («در بارهٔ "خدا" و "خیر"» در **سیطره خیر**، ۱۹۷۰، ص ۵۳). وی به یکپارچگی و استمرار خود (یا آن‌طور که وی ترجیح می‌دهد آن را بنامد، نفس | *soul*) اطمینان خاطر دارد: «آنچه به صورت درونی در نفس می‌گذرد، ماهیت هر انسان است؛ چیزی که ما را به صورت آدم‌های منفرد در می‌آورد. رابطهٔ بین آن درون‌سویی (inwardness) با رفتار عمومی همان اخلاق است» (هنر و اِرُس: گفتگویی در بارهٔ هنر» در **آکاستوس**، ۱۹۸۶، ص ۳۱). مردوک از «اعتماد ما به زندگی درونیِ اندیشه و داوریمان و به وجود واقعیمان در مقام اشخاص منفرد و دارای قابلیت [دریافت] حقیقت» می‌نویسد (۱۹۹۲، ص ۲۲۱): «هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند برتری اخلاقی و عقلانی هستی فردیمان را زایل سازد یا آن را توجیه کند و کوچک شمارد.» (ص ۲۱۳). این اعتماد ضد اگزیستانسیالیستی به‌صورت قابل توجهی در داستان‌های او تحقق می‌یابد. یکی از شخصیت‌های داستانی وی می‌گوید: «آدمی مسئول اعمالش است، و گذشتهٔ آدمی متعلق به خود او است. نمی‌توانی با قدم گذاشتن در دنیایی رؤیایی و صادر کردن این حکم که زندگی همین دیروز آغاز شد آن را نابود کنی. نمی‌توانی شبانه خودت را به آدم جدیدی تبدیل کنی» (**شهزادهٔ سیاه** *(The Black Prince)* هارموند زورث: پنگوئن، ۱۹۷۵، ص ۳۵۹).

مردوک در برابرِ **دریدا** (کسی که مردوک او را به عنوان «ساختارگرا» طبقه‌بندی می‌کند) به نفع دیدی شفاف و قدرتمند از حقیقت استدلال می‌کند: «حقیقتِ وحشتناک، فرح‌بخش، مُضحک، که حضور سرشار از حیات و قدرتمندش را در آثار نویسندگان بزرگ باز می‌شناسیم» (۱۹۹۲، ص ۲۱۵). استدلال وی استعلایی است: «ما باید

نظریه‌های فلسفی را با آنچه از طبیعت بشری می‌دانیم بسنجیم و بیازماییم (و به آن عبارت پای‌بند نیز بمانیم) ... زبان معنادار است، بنابراین مفید است، زبان وظیفهٔ جوهری خود را از طریق توانایی‌اش در حقیقت‌مند بودن به انجام می‌رساند» (ص ۲۱۶).

حقیقت، واقعیت و خیر در آثار او به یکدیگر وابسته‌اند، همان‌طور که در **جمهوری** [افلاطون] چنین است، جز آن‌که به اعتقاد مردوک بینش نسبت به واقعیت مختص نخبگانی نیست که با برنامه‌ریزی دقیق و ریاضی‌وار آموزش دیده‌اند، آن‌گونه که افلاطون فرض می‌کرد: «ما در ریزترین جزئیات زندگیمان درمی‌یابیم که خیر واقعی است. فلسفه نیز می‌تواند به چنین جزئیاتی برسد و توجه کند» (ص ۴۳۰). همانند افلاطون [در نظر مردوک] نیز تصویرپردازی بصری اهمیت محوری دارد (و نیز تصویرپردازی **توجه** (*attention*) برگرفته از سیمون **ویل**): «نگریستن ممکن است نوعی بزرگداشت هوشمندانه باشد. تفکر اخلاقی، تفکر جدی، شفاف‌سازی است (تصویر بصری). انسان نیک و عادل، روشن است» (ص ۴۶۳). ما واقعیت را می‌بینیم؛ دیدی حقیقت‌مند از واقعیت، خیر را به ما نشان می‌دهد و «خیر مطلق ... چیزی است که همهٔ ما آن را به صورت نیرویی خلاق تجربه می‌کنیم» (ص ۵۰۷).

بخش عمده‌ای از تفکر وی وقف ارزش و خطر هنر شده است (برداشت‌های وی از تفکر افلاطون در این زمینه‌ها در **آتش و آفتاب** و در «هنر و ارس» در **آکاستوس** آمده است.) به عقیده مردوک هنر خوب، «با نشان دادن این امر که جهان برای بینش عینی (objective) چه اندازه متفاوت به نظر می‌آید، به ما می‌نمایاند که عینی بودن چقدر سخت است» (۱۹۷۰، ص ۸۶).

در **متافیزیک به مثابهٔ راهنمایی برای اخلاق** تأملات دامنه‌داری در بارهٔ ارزش در برهان‌های هستی‌شناسانه [در اثبات وجود خداوند] وجود دارد. مردوک قبلاً نوشته بود که «خدا یک موضوع واحد، کامل، متعال، غیرقابل بازنمایی و ضرورتاً واقعی برای توجه است؛ و... فلسفهٔ اخلاق باید تلاش کند مفهومی محوری را که واجد همهٔ این خصوصیات باشد دراختیار گیرد» («در بارهٔ "خدا" و "خیر"»، در ۱۹۷۰، ص ۵۵). با این همه، «سخن گفتن از "زبان دینی" به مثابهٔ چیزی تخصصی، با فرض این‌که نه ارجاعی (referential) بلکه بیانی (expressive) باشد، به معنای جداکردن دین از تلاش و مبارزهٔ حقیقت‌جویانهٔ کلّ زندگی است» (۱۹۹۲، ص ۴۱۸).

شفافیت بینش باید با شفافیت زبان همخوانی داشته باشد. دسترسی به این امر

به صورت یکی از نقش‌های فلسفه باقی است:

> ما باید ... یک زبان روزمرهٔ قدرتمند و حامل حقیقت را، بی‌آن‌که آن را با گفتمان فنی یا رمزهای علمی لکه‌دار و تباه سازیم، حفظ و از آن با احترام پاسداری کنیم؛ و به این وسیله دانش عینیِ شفاف از انسان و جامعه‌ای راکه ما به عنوان شهروندان و به عنوان عاملان اخلاقی بدان نیازمندیم اعتلا بخشیم. (ص ۱۶۴)

و:

> وظیفهٔ فلسفه در کمک به حفظ و تازه کردن جریانی از زبان معمولیِ دقیق، ظریف و شیوا و بلیغ، و به دور از اصطلاحات حرفه‌ای و قادر به پرداختن شفافِ و مبسوط به مسائلی که تا حد مشخصی کلی و انتزاعی است، اینک بیش از پیش ضرورت دارد. ما قادر به دیدن آینده نیستیم، امّا باید هوشمندانه از آن بیم داشته باشیم. (ص ۲۱۱)

مردوک می‌نویسد که بر آن بوده است تا استدلال افلاطون را «در بافت و زمینه‌ای نو به مثابه زمینهٔ فلسفهٔ اخلاق، پلی بین اخلاقیات و دین و [امری] مرتبط با فهم آشفته جدید ما از حقیقت دینی» عرضه کند (ص ۵۱۱). اندیشهٔ وی در مقام بازپنداری خلاقانه‌ای از [تفکر] افلاطون در اواخر قرن بیستم یگانه است.

ریچارد میسون

مرلو - پونتی، موریس[1]

فرانسوی. **و:** ۱۹۰۸، روشفور ـ سور ـ مِر، فرانسه. **ف:** ۱۹۶۱. **رده:** پدیده‌شناس. **علا:** معرفت‌شناسی؛ فلسفهٔ زبان؛ زیبایی‌شناسی. **تحص:** مرلوپونتی پس از طی دوران تحصیلی درخشانی در دبیرستان‌های مختلف و در دانشسرا اکول نرمال سوپریور (۱۹۲۶ ـ ۱۹۳۰)، امتحان دریافت مجوز تدریس را در سال ۱۹۳۱ گذراند. **تأثیر:** دکارت، هوسرل، سارتر و روان‌شناسی تجربی. **منا:** قبل از جنگ جهانی دوم در تعدادی دبیرستان به تدریس پرداخت؛ در دوران جنگ در ارتش فرانسه خدمت کرد؛ استادی دانشگاه در لیون، سوربُن و سرانجام در کولژ دوفرانس؛ همراه با سارتر و [سیمون] دوبووار سردبیری مشترک نشریهٔ روزگار مدرن.

آثار مهم

(1942) *La Structure du comportement*; (1945) *Phénoménologie de la perception*; (1947) *Humanisme et terreur*; (1948) *Sens et non-sens*; (1953) *Eloge de la philosophie*; (1955) *Les Aventures de la dialectique*; (1960) *Signes*.

مرلو ـ پونتی هم پدیده‌شناس و هم وجودگرا (اگزیستانسیالیست) شناخته شده است، امّا مطالعه‌ای در اندیشه‌های وی کارآیی محدود برچسب‌های کلّی از این دست را آشکار می‌کند. با این‌که وی نخستین اندیشمند فرانسوی بود که واژهٔ «پدیده‌شناسی» را در عنوان اثری مهم به‌کار برد و فلسفه را با پدیده‌شناسی یکی دانست، تکیه و استناد چندانی بر روش‌های **هوسرل** ندارد؛ و به همین گونه، هرچند که در دلمشغولی‌های بسیاری با دوست خود، **سارتر**، شریک است، در مورد مسائلی اساسی همچون گسترهٔ آزادی بشر با او اختلاف عقیده دارد. مرلو ـ پونتی استدلال می‌کند که تجربه با معانی از پیش ـ موجود صورت می‌گیرد، معانی عمدتاً برگرفته از زبان و تجربه شده با ادراک حسّی.

1. Merleau - Ponty, Maurice

مرلو ـ پونتی به تدریج و با شروع مطالعه‌ای دراز مدت و پردامنه در بارهٔ روان‌شناسی ادراک حسّی به این دیدگاه‌ها رسید. اولین کار مهم وی، **ساختار رفتار** (۱۹۴۲) در اصل نقدی از نظریه‌های مهم روان‌شناختی در مورد درک حسّیِ زمان است به‌ویژه رفتارگرایی (behaviourism) و نظریهٔ گشتالت (Gestalt) (آن‌گونه که کُهلر آن را عرضه می‌کند). مرلوـ پونتی منکر وجود رابطهٔ علّی بین امور جسمانی و ذهنی می‌شود، و بنابراین، وی شرح رفتارگرایانه ادراک حسّی را، که تماماً بر علیّت مبتنی است، پذیرفتنی نمی‌داند. وی نظریهٔ گشتالت را نادرست به شمار نمی‌آورد، امّا آن را به صورتی رسا و بسنده پرورده نمی‌یابد که بتواند حق مطلب را در بارهٔ واقعیت‌های مربوط به ادراک حسی ادا کند. نتیجه گیری کلی وی آن است که رویکرد جدیدی مورد نیاز است تا ادراک حسی به شکلی مناسب فهمیده شود.

این رویکرد جدید همان روایت وی از پدیده‌شناسی است، و کاربرد آن در مورد ادراک حسّی موضوع دومین و مهم‌ترین اثر مرلو ـ پونتی، **پدیده‌شناسی ادراک حسی** (۱۹۴۵)، است. مقدمه مبنایی این اثر تقدم ادراک حسّی است: رابطهٔ ادراکی ما با جهان یگانه و منحصر به فرد از نظر منطقی مقدم بر تمایز سوژه ـ ابژه یا فاعل شناسایی ـ متعلق شناسایی است. آن دسته از نظریه‌های مربوط به ادراک حسی که این امر را انکار می‌کنند، در فصل‌های آغازین کتاب رد شده‌اند: برای نمونه، همهٔ نظریه‌های داده‌های حسی انکار شده‌اند، چراکه آن‌ها تلاش می‌کنند تا تجربه را با استفاده از انتزاع‌های مصنوعی که دوگانگی سوژه ـ ابژه را پیش‌فرض خود دارند بازسازی کنند. برعکس، مرلو ـ پونتی در ادامه با استفاده از مفهوم بسیار گسترش‌یافته‌ای از گشتالت به کندوکاو در حوزهٔ پدیده‌ای (phenomenal) می‌پردازد. در این کتاب چنین استدلال شده که عناصر گشتالت‌ها هم به طور ذاتی معنادار هستند و هم باز یا نامشخص.

یکی از اصیل‌ترین جنبه‌های این پدیده‌شناسی نظریهٔ نقش بدن در «جهانِ به ادراکِ حسّی درآمده» (le monde perçu) است، حوزه‌ای از اندیشه که مرلو ـ پونتی با طول و تفصیلی بسیار بیش از سارتر به آن می‌پردازد. مرلو ـ پونتی بر آن است که شماری از بنیانی‌ترین ویژگیهای ادراک حسی نتیجهٔ تجسّد یا تن‌یافتگی (incarnation) جسمی ماست: ادراک حسّی ما از مکان مشروط به حالت بدنی وجود ماست؛ یا این که اموری را که با ادراک حِسّی درمی‌یابیم چیزهایی ثابت قلمداد می‌کنیم چون بدن ما ثابت می‌ماند. علاوه بر آن، مرلو ـ پونتی معتقد است که ادراک حسّی عملی متعهدانه (engagé) یا

اگزیستانسیال است، نه عملی که در آن ما صِرفاً منفعل باشیم. ما معناهایی را در جهان درمی‌یابیم، و خود را بدون توجیه کامل منطقی به باور به آیندهٔ آن [آیندهٔ جهان] متعهد می‌سازیم.

بخش پایانی این اثر به نتیجه گیری‌های مهمّی از این دیدگاه‌ها می‌پردازد که در درجهٔ اوّل به فلسفهٔ دکارتی مربوط می‌شود. همانند هوسرل، اندیشهٔ مرلو ـ پونتی تا حدودی خود را با ارجاع به اندیشهٔ دکارت تعریف می‌کند. مرلو ـ پونتی از نظر منطقی مجبور به انکار پذیرفتنی بودن فلسفهٔ دکارتی است و وی این کار را می‌کند. پیش‌فرض دکارتیِ تمایز بین نفس تأمل کننده (meditating ego) و اندیشه‌های متعال (transcendent cogitata) با نظریه تقدم ادراک حسّی سازگاری ندارد، و لذا مرلو ـ پونتی، «می‌اندیشم» (cogito) تأمل دوم از کتاب تأملات *(Meditations)* [دکارت] را صِرفاً به عنوان «می‌اندیشم لفظی» (verbal) طبقه‌بندی می‌کند. وی آن را با «می‌اندیشم حقیقی» به شکل «پدیده‌ای وجود دارد؛ چیزی خود را نشان می‌دهد» جایگزین می‌کند. به بیان متافیزیکی، مقولهٔ بنیادی‌ای که فلسفهٔ مرلو ـ پونتی آن را آشکار کرده است، چیزی است که وی آن را «هستی ـ در ـ جهان» (être - au - monde) می‌خواند. امور ذهنی و عینی، نماهای این ساختار مقدم و فراگیر هستند.

این نظریه تحلیل مرلو ـ پونتی از زمان را مشروط می‌کند، که در آن وی چنین استدلال می‌کند که مفاهیم زمان و ذهنیت متقابلاً قوام‌بخش یکدیگرند. زمان خصوصیتی از جهان عینی نیست، بلکه بعدی از ذهنیت است: گذشته و آینده در زمان حال ما ظاهر می‌شوند و فقط می‌توانند در هستی‌ای زمانمند حادث شوند. زمان چیزی بیش از صورت زندگی درونی است، و بیش از آنچه با تلقی آن به عنوان یک صفت یا خصلتی منتسب به نفس القا می‌شود با ذهنیت رابطهٔ نزدیک دارد. مرلو ـ پونتی بر آن است که تحلیل زمان دستیابی به ساختار کامل ذهنیت است.

در صفحات پایانی پدیده‌شناسی ادراک حسّی مرلو ـ پونتی طبیعت و محدودهٔ آزادی بشری را مورد بحث قرار می‌دهد، موضوعی که در آثار سیاسی وی، **انسانگرایی و ارعاب** (۱۹۴۷) و **ماجراهای دیالکتیک** (۱۹۵۵) شرح و بسط بیش‌تری یافته است. وی این نظریه سارتری را که «ما محکوم به آزادی (مطلق) هستیم» رد و نظریه خودش را که «ما محکوم به معنا هستیم» جایگزین آن می‌کند. تجربه به صورت آماده و مجهز با معانی فرا می‌رسد، و بنابراین، اگر چه ما برای انتخاب کردن آزاد هستیم، میدان آزادی مطابق با آن

محدود و مشخص شده است. این معانی از طریق تعدادی نهادهای اجتماعی، و برتر از همه از طریق زبان، منتقل می‌شوند. آن‌طور که وی در بحث در بارهٔ «می‌اندیشم» (cogito) بیان می‌کند: «دکارت و به طریق اولی خوانندهٔ آثار وی، تأملات خود را در چیزی که پیشاپیش جهانی از گفتمان است آغاز می‌کنند» (پدیده‌شناسی ادراک حسّی، ص ۴۰۱). تعجب‌آور نیست که مرلو ـ پونتی در سال‌های پایانی عمرش توجهٔ خود را به بررسی نقش زبان به منزله وسیله‌ای برای بین‌الاذهانیت یا مناسبات بین‌الاذهانی (intersubjectivity) معطوف کرد، امّا آن‌قدر عمر نکرد که نظریهٔ کاملی بپروراند.

مرلو ـ پونتی همچنین علاقه به زیبایی‌شناسی، به‌ویژه زیبایی‌شناسی هنرهای بصری را در خود پرورش داد. این امر از نظریهٔ وی در مورد تقدم ادراک حسّی ناشی می‌شود: او در نقاشی‌درک کامل‌تری از رابطهٔ خاص‌ادراک حسّی‌ما باجهان یافت تا در علم یادر فلسفه‌هایی‌که ادراک‌حسّی را بنابر اولویت تمایز سوژه ـ ابژه تحلیل‌می‌کنند.

رابرت ویلکینسون

مک‌اینتایر، اِی. سی. (السدیر چالمرز)[1]

بریتانیایی. **و:** ۱۹۲۹، گلاسگو. **رده:** فیلسوف تحلیلی. **علا:** علم اخلاق؛ تاریخ اخلاق؛ ارسطو؛ آکویناس؛ کنفوسیوسیسم. **تحص:** دانشگاه‌های لندن و منچستر. **تأثیر:** فرانتز اشتاینر، کارل پولانیی (K. Polanyi) و توماس آکویناس قدیس. **منا:** مدرس فلسفهٔ دین، دانشگاه منچستر، ۱۹۵۱ - ۱۹۵۷؛ مدرس فلسفه، دانشگاه لیدز، ۱۹۵۷ - ۱۹۶۱؛ عضو هیئت علمی کالج دانشگاه، آکسفورد، ۱۹۶۳ - ۱۹۶۶؛ استاد جامعه‌شناسی، دانشگاه اِسکس، ۱۹۶۶ - ۱۹۷۰؛ استاد فلسفه و علوم سیاسی، دانشگاه بوستون، ۱۹۷۲ - ۱۹۸۰؛ استاد ممتاز کرسی دبلیو. آلتون جونز در فلسفه، دانشگاه واندربیلت [تنسی]، ۱۹۸۲ - ۱۹۸۸؛ استاد کرسی مک ماهون / هانک در فلسفه، دانشگاه نوتردام [ایندیانا] از ۱۹۸۸؛ مناصب تدریسی مختلف دیگر در دانشگاه‌های آکسفورد، ییل، پرینستون، براندیس و کالج ولسلی [ماساچوست].

آثار مهم

(1953) *Marxism: An Interpretation*; (1955) (ed. with Antony Flew) *New Essays in Philosophical Theology*; (1958) *The Unconscious*; (1959) *Difficulties in Christian Belief*; (1966) *A Short History of Ethics*; (1967) *Secularization and Moral Change*; (1971) *Against the Self-Images of the Age*; (1981) *After Virtue*; (1987) 'The idea of an educated public', in G. Haydon (ed.) *Education and Values*; (1988) *Whose Justice? Which Rationality*; (1990) *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*; (1990) *Three Rival Versions of Moral Enquiry*.

نخستین کتاب مک اینتایر، که در سن ۲۳ سالگی نوشته شد، تلاشی بود هم برای نجات مسیحیتی پالایش شده و هم به منظور نجات مارکسیسمی پالایش شده برای جهان مدرن. وی استدلال کرد که مارکسیسم، اگر به درستی فهمیده شود، به مثابه جانشین

1. MacIntyre, A(lasdair) C(halmers)

تاریخی مسیحیت، عمدتاً هم در محتوا و هم در کارکردش به منزله تعبیری از وجود بشر با مسیحیت شریک و همراه است.

در سال ۱۹۵۵ کتاب مقالات جدید در الهیات فلسفی به چاپ رسید که مک‌اینتایر آن را به همراهی آنتونی‌فلو (A. Flew) گردآوری و تدوین کرده بود. آن‌ها در این کتاب تعدادی مقاله را که در آن‌ها روش‌های تحلیل مفهومی در مورد موضوعات مشخص دینی به‌کار گرفته شده بود جمع‌آوری کرده بودند. این کتاب به مطالعهٔ جدی فلسفهٔ دین، موضوعی که چندین دهه در سنت فلسفهٔ تحلیلی در حال احتضار بود، از نو جان بخشید.

از اواسط دههٔ ۱۹۶۰ بیش‌تر کار مک‌اینتایر معطوف به نظریهٔ اخلاقی و اجتماعی بوده است. در تاریخ کوتاه علم اخلاق (۱۹۶۶) وی به این مضمون که مفاهیم اخلاقی مجموعه‌ای جاودانه، تغییرناپذیر و قطعی هستند، حمله کرد. در عوض وی بر آن بودکه آن مفاهیم در اشکال زندگی اجتماعی تجسّم یافته و بعضاً سازنده و قوام‌بخش آن‌ها هستند و بنابراین با تحول زندگی اجتماعی آن‌ها نیز دچار تحول می‌شوند. این مطلب فقط به این معنا نیست که جوامع مختلف چیزهای متفاوتی را درست یا خوب انگاشته‌اند، بلکه بسیار ریشه‌ای‌تر از آن، این که آنچه به معنای توصیف چیزی به منزله درست یا خوب است ممکن است خود دستخوش تغییر شود؛ در واقع، خود ایده اخلاق در معرض تحول است. بنابراین، اگر موردی محوری را درنظر بگیریم، معنای مشخصاً و منحصراً اخلاقی و کانتی «بایست»[1] (Ought) که از مشخصات بخش عمده‌ای از اندیشهٔ اخلاقی مدرن است ــ نوعی «بایست» که تعهدات الزام‌آوری برای همه موجودات خردورز به معنی دقیق کلمه بیان می‌کند، امّا به صورت منطقی از هیچ گزارهٔ ناظر به واقع استخراج نمی‌شود ــ در، مثلاً، [اندیشهٔ اخلاقی] دوران هومری کاملاً غایب است. بنا بر عقیدهٔ مک‌اینتایر این [بایست] در دوران مدرن ظهور کرد،[2] هنگامی که آرمان‌ها و نقش‌های اجتماعی که در اصل تکیه‌گاهی برای آن فراهم آورده بودند به تدریج از میان رفتند. این تحول، تبیین‌کنندهٔ طبیعت خاص و سامان‌ناپذیر مناقشات اخلاقی در جهان مدرن است که مشخصهٔ همهٔ اخلاقیاتِ ممکن نیست، بلکه تنها متعلق به یکی از آنهاست که گذشته‌ای مشخص دارد.

مک اینتایر این تشخیص خود از علت مشکلات اخلاق مدرن را در کتاب پس از فضیلت (۱۹۸۱) با تفصیل و جزئیات بیش‌تری بسط داده است. ادعای اصلی آن این

است که اخلاق مدرن در نابسامانی عمیقی قرار گرفته است. وی بر آن بود که اخلاق مدرن چیزی نیست جز پاره‌های یک طرح مفهومی که بافت و زمینه‌ای راکه زمانی آن را قابل فهم می‌ساخت، از دست داده است و به آن، به عنوان راهی برای تلاش در جهت مقابله با فروپاشی فلسفه اخلاق سنتی، موهوماتی اخلاقی چون حقوق طبیعی و سودمندی افزوده شده است. این تلاش شکست خورده است زیرا اولاً چیزهایی چون حقوق طبیعی یا سودمندی وجود ندارد. و دیگر آن‌که، این به‌هم بستن سنت‌های ناهمخوان اخلاقی از اخلاق همان چیزی را ساخته‌اند که **نیچه** و صور مختلف عاطفه‌گرایی (emotivism) آن را اخلاق می‌خوانند: صِرف بیان ترجیحات ذهنی بدون هیچ ضابطه عینی برای انتخاب بین آن‌ها.

به عقیدهٔ مک اینتایر اگر قرار است اخلاق بار دیگر مفهومی برای ما داشته باشد، باید چیزی از سنت ارسطویی فلسفهٔ اخلاق به دست آوریم. امّا با درنظر گرفتن طبیعت جامعهٔ ما و عقاید لیبرال و فردگرایانهٔ حاکم بر آن، این کار امری آسان نخواهد بود. این کار بازگردانیدن شماری از اندیشه‌هایی را به دنبال خواهد داشت که اینک گم شده و از دست رفته‌اند. مفهوم چیزی که مک اینتایر آن را **عمل** *(practice)* می‌خواند، اساسی است ــ تلاشی همیارانه در پی دستیابی به خیرهایی درون آن تلاش. این تلاش را ما، خارج از حوزهٔ بازی‌ها و به‌ویژه در مشارکتمان در زندگی سیاسی تقریباً از دست داده‌ایم. بنابراین، ما نیازمند بازگردانیدن مفهوم زندگی کامل انسانی نیز هستیم، ایده‌ای که اینک برای ما از دست رفته است، زیرا مدرنیته دیوانسالارانه کاری کرده است که زندگی ما هیچ وحدتی نداشته باشد. و سوم آن‌که، ما باید این مفهوم را بازیابیم که آنچه هستیم عمدتاً چیزی است که تاریخ و سنت‌هایمان از ما ساخته‌اند. بدون این مفاهیم، اخلاق معنای اندکی برای ما پیدا می‌کند. آن‌طور که مک‌اینتایر مطرح می‌کند گزینش در این‌جا، بین نیچه و ارسطو است. با توجه به این تحلیل، یک مسئله محوری این است که چگونه به صورتی عقلانی یک سنت اندیشه را در برابر دیگری اولویت ببخشیم و تجویز کنیم. مک‌اینتایر در عدالت چه کسی؟ کدام خرد؟ (۱۹۸۸) و درسگفتارهای گیفوردِ خود، سه روایت رقیب از تحقیق اخلاقی (۱۹۹۰)، توجه خود را به این مسئله معطوف کرده است. بنابر عقیدهٔ مک اینتایر تعاریفی که ما از عدالت در آثار ارسطو و هیوم می‌یابیم ــ که از نظر ما دو مورد از اصلی‌ترین نمونه‌ها هستند ــ در دل نظام‌های اندیشهٔ کلّی قرار گرفته‌اند که به ترتیب معیارها و ضوابط عقلانیت خود را بر [آن تعاریف] تحمیل

می‌کنند. با این وضع، ما چگونه می‌توانیم بین آن‌ها قضاوت کنیم؟ مک‌اینتایر چنین استدلال می‌کند که وجود تحقیق عقلانی بدون اختیار کردن دیدگاه یک سنت خاص امکان‌پذیر نیست؛ امّا این امر مستلزم هیچ شکلی از نسبیت نیست، چراکه ممکن است سنتی که شخص طبق آن استدلال می‌کند دربردارندهٔ برداشتی مطلق از حقیقت باشد. چنان که در مورد سنت تومیستی، که مک‌اینتایر در این آثار پیشنهاد می‌کند، چنین است. این سنت می‌تواند خودش را از نظر عقلانی هم برتر از سنت نیچه‌ای و هم برتر از سنت اخلاقی پساروشنگری که ما به ارث برده‌ایم نشان دهد؛ می‌تواند مسائلی را حل کند که این سنت‌ها [سنت نیچه‌ای و سنت اخلاقی پساروشنگری] خود باید آن‌ها را مسئله به‌شمار آورند، و تبیین کنند که چرا خودشان از عهدهٔ حل آن‌ها برنمی‌آیند. اگر خصیصهٔ وضعیت مدرنیته عدم توافق حتی در بارهٔ بنیادی‌ترین مسائل است، پس این امر چه نقشی را برای دانشگاه باقی می‌گذارد؟ در مقالهٔ «ایده جمعیت تحصیل‌کرده» (The idea of an educated public) (۱۹۸۷) مک‌اینتایر استدلال می‌کند که هدف دوگانهٔ دانشگاه لیبرال ــ یعنی آماده کردن دانشجویان برای برعهده گرفتن نقشی اجتماعی و آموزش تفکر کردن به طور مستقل به آن‌ها ــ دیگر ممکن نیست حاصل شود: زوال «جمعیت تحصیل‌کرده»، یعنی مجموعه‌ای خودآگاه از مردم با میراث فکری و معیارهای استدلالی مشترک، آن را ناممکن کرده است. وی در سه روایت رقیب از تحقیق اخلاقی دانشگاه را «مکانی برای اختلاف عقیدهٔ مهار شده و مشارکت اجباری در مشاجره، که در آن یکی از مسئولیت‌های اصلی تحصیلات عالی، آشناکردن دانشجویان با تعارض و اختلاف است» به تصویر می‌کشد (صص ۲۳۰ ـ ۲۳۱). آثار مک اینتایر به صورت پردامنه‌ای تأثیرگذار بوده است. با این حال، برخی تفسیر تاریخی وی را مورد سؤال قرار داده‌اند؛ و بسیاری هم اندیشهٔ اخلاقی مدرن را در چنان آشفتگی تطبیقی‌ای که وی القا می‌کند نیافته‌اند.

آنتونی الیس

مآخذ: Flew; WW 1992; Becker و ارتباط شخصی.

پانوشت‌های مترجم

۱. کلمهٔ ought که در این‌جا «بایست» معنا شده است، در تمایز با «باید» (must) بیش‌تر الزامی اخلاقی را می‌رساند، درحالی که از must بیش‌تر الزامی قهری مستفاد

می‌شود: must اجبار است و ought گزینهٔ مرجح یا تکلیفی اخلاقی، تقریباً به مفهوم «بهتر است که».

۲. منظور آن است که تا وقتی آرمان‌ها و نقش‌های اجتماعی که ought یا «بایست» امروزی را امری بدیهی و بی‌چون و چرا می‌ساختند وجود داشتند، مفهوم ought در اندیشهٔ اخلاقی وجود و برجستگی نداشت.

مک تاگارت، جان مک تاگارت اِلیس[1]

بریتانیایی. **و:** ۱۸۶۶، لندن. **ف:** ۱۹۲۵، لندن. **رده:** ایدئالیست هستی‌شناختی. **علا:** متافیزیک. **تحص:** فوق لیسانس و دکتری ادبیات، کالج ترینیتی، کمبریج. **تأثیر:** اسپینوزا و هگل. **منا:** عضو هیئت علمی کالج ترینیتی، کمبریج، ۱۸۹۱ ـ ۱۹۲۳؛ مدرس کالج ۱۸۹۷ ـ ۱۹۲۳.

آثار مهم

(1896) *Studies in the Hegelian Dialectic*; (1901) *Studies in Hegelian Cosmology*; (1906) *some Dogmas of Religion*; (1910) *A Commentary on Hegel's Logic*; (1921-7) *The Nature of Existence*; (1934) *Philosophical Studies*, ed. S. V. Keeling.

مک تاگارت در دو مقاله که در مطالعات فلسفی (۱۹۳۴) تجدید چاپ شده است، طرح‌های کلّی موجز و روشنی از اندیشه‌اش ارائه کرد: نخست، در مقالهٔ «تعیین بیش‌تر امر مطلق» (The further determination of the absolute) (۱۸۹۳) و بعد، در مقالهٔ «ایدئالیسم هستی‌شناسانه» (An ontological idealism) (۱۹۲۳). تغییر اندکی در نظریات وی در طول دوران حیاتش روی داد، اگرچه از رجحانی برای روش دیالکتیکی و هگلی به بیان استنتاجی مستقیم‌تر متمایل شد. موضع نهایی وی در دو جلد **ذات و طبیعت وجود** (۱۹۲۱ ـ ۱۹۲۷) جمع‌بندی شده است ــ پرداختی تفصیلی و جامع از متافیزیک ایدئالیستی وی، همراه با پیامدهای آن برای دین و جایگاه ارزش‌ها.

مک تاگارت خود را «ایدئالیست هستی‌شناختی» می‌خواند (همهٔ واقعیت روح است) اگر چه وی این موضع را پذیرای «استدلال خشک» نمی‌دانست (۱۹۲۱ ـ ۱۹۲۷، SS 432). وی همچنین، به گونه‌ای نامعمول، معتقد به واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه بود از این‌رو که می‌گفت معرفت یا شناخت، اعتقاد راستین است: «و من باید بگویم که اعتقاد

1. McTaggart, John McTaggart Ellis

زمانی، و فقط زمانی، راستین است که با امر واقع رابطه‌ای تطابقی داشته باشد» (۱۹۳۴، ص ۲۷۳). اگرچه وی تحت تأثیر هگل قرار داشت و اغلب همراه با **برادلی** بین نوهگلی‌های انگلیسی طبقه‌بندی شده است، شکل ایدئالیسم سلیقه‌ای او از جهات مهمی با ایدئالیسم هگل و برادلی تفاوت داشت (ر.ک. ۱۹۲۱ ـ ۱۹۲۷، SS 48, 52, 136). وی وجود واقعی افراد جدا از یکدیگر را می‌پذیرفت. او می‌اندیشید که حقایق فردی ممکن است کاملاً حقیقت داشته باشند، و براین باور بود که حقیقت رابطه‌ای تطابقی بین عقیده و امر واقع یا واقعیت مسلم است. مبدأ ایدئالیسم وی وابستگی عین به سوژه یا فاعل شناسا نبود، بلکه «این حکم [بود] که هیچ چیز جز روح وجود ندارد» (SS 52). همچنین تفاوت دیگر وی با هگل و برادلی در روشنی بیان و فروتنی لحن او بود (برای نمونه ر.ک. SS 912). برود (Broad) نامهربانانه اظهارنظر کرد که اگر هگل پیامبر امر مطلق بود و برادلی شهسوار جوانمردش، مک تاگارت «وکیل خانوادگی وظیفه‌شناس و بی‌اندازه زیرک آن به شمار می‌رفت» (مقدمهٔ چاپ دوم برخی جزم‌های دینی، ۱۹۰۶، ص xxviii). این بی‌انصافی است، نه فقط به دلیل آن‌که احتیاط ریزبینانهٔ مک تاگارت بیش‌تر از سخن‌سرایی بی‌نظم و قاعدهٔ برادلی محتمل است به مذاق خوانندهٔ امروزی خوش آید، بلکه بدین جهت نیز که «جهان» مک تاگارت، «جوهری که دربرگیرندهٔ همهٔ مضامین است و هر جوهر دیگری جزئی از آن است» (۱۹۲۱ ـ ۱۹۲۷، SS 135)، بار متافیزیکی بسیار کم‌تری دارد تا «مطلق» هگلیِ برادلی. هرچند مک تاگارت به‌ندرت به این دین مستقیم اذعان می‌کند، نزدیکترین سلف فلسفی وی نه هگل بلکه اسپینوزا بود: هدف هر دو، هم مک تاگارت و هم اسپینوزا، نوع مشابهی از دید متافیزیکی جامع و قابل تبیین با استنتاج قیاسی بود. مک‌تاگارت با جریان عرفانی یا رازورانهٔ‌بخش‌پنجم‌علم‌اخلاق‌اسپینوزا احساس‌نزدیکی‌می‌کرد (ر.ک.۱۹۰۶،SS247)، امّا وی نیز در اکراه اسپینوزا برای توسل مستقیم به تجربهٔ عرفانی سهیم بود.

جزئیات دقیق نظام مک تاگارت را تعداد بسیار قلیلی از خوانندگان امروزی تعقیب خواهند کرد. اصطلاح‌های متعدد تعریف‌نشده‌ای [در فلسفهٔ او] وجود دارد. [از نظر مک تاگارت] استدلال از مقدمات پیشینی، به صورت افتخارآمیزی قیاسی است و فقط دو اصل موضوع تجربی را مجاز می‌دارد: این‌که چیزی وجود دارد و این‌که آنچه وجود دارد متمایز است (۱۹۲۱ ـ ۱۹۲۷، فصل ۳). انبوهی از جوهرهای (روحانی) وجود دارند که با هم «کائنات» را می‌سازند، امّا خدایی نیست (SS 500). مک تاگارت مسائل

تقسیم‌پذیری، تعریف و اینهمانی را مورد توجه قرار می‌دهد تا به این نتیجه برسد که رابطه‌ای منحصر به فرد از «تطابق تعیین‌کننده» باید بین کلیت‌ها، و اجزای جوهرها برقرار باشد (ر.ک. SS 197, 202). واقعیت آن‌چنان‌که هست باید از آن‌گونه که به نظر می‌رسد بسیار متمایز باشد. ثابت شده است که مکان و زمان و چیزهای مادی و فیزیکی همه «غیرواقعی» هستند (همان، فصل‌های ۳۳ ـ ۳۵). (و برهان هوشمندانه غیرواقعی بودن زمان به صورت بخشی از نظام فلسفی مک‌تاگارت که بیش از همه مورد مطالعه قرار گرفته است باقی می‌ماند). ذهن‌های فردی جوهرهایی هستند که باید نامیرا (پذیرای تناسخ / metempsychosis) باشند: نکته‌ای که مک تاگارت اهمیت شخصی بسیاری برای آن قائل شد. عشق «کیفیت عاطفی» ارواحِ برخوردار از اهمیت ویژه قلمداد شده است: «گونه‌ای شدید، و پرشور از دوست داشتن» که فقط اشخاص نسبت به یکدیگر احساس می‌کنند (SS 459-60). فلسفهٔ اخلاق مک تاگارت فقط به صورتی مختصر ساخته و پرداخته شده است. او در نسبت دادن ارزش‌ها به حالات روح و نیز نظریاتش در بارهٔ تعریف‌ناپذیری خیر به وضوح مدیون مور است (که به سختی می‌توان تصور کرد که متافیزیک پشتیبان آن، از جمله جبرگرایی سازش‌ناپذیر این متافیزیک را می‌پذیرفت). طبیعت وجود با ستایشی اسپینوزایی از «حالت بی‌زمان و پایان‌ناپذیر عشق ــ عشقی چنان بی‌واسطه، چنان صمیمانه و چنان توانمند که حتی عمیق‌ترین وجدهای عرفانی جز ذرّه‌ای از طعم کمال آن را به ما نمی‌بخشند» پایان می‌یابد (SS 913). فلسفهٔ مک تاگارت از حیث تلفیق دیدگاه‌هایی که اغلب جدا از یکدیگرند به شدت انفرادی است: باور به فناناپذیری روح با الحاد؛ ایدئالیسم هستی‌شناسانه با واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه و کثرت‌گرایی. مک تاگارت را معمولاً زمینه مقایسه یا نقطه مقابلِ بالندگی اولیهٔ جی. یی. مور و راسل به شمار می‌آورند، که هر دو آن‌ها پس از طغیان علیه ایدئالیسم از ۱۸۹۸ به بعد در قطب‌هایی کاملاً مخالف وی قرار گرفتند. خوانندگان بعدی ممکن است بحث‌ها و استدلال‌های وی را کم‌تر از آنچه مور و راسل تصویر کرده‌اند، مضحک بیابند. به‌ویژه استدلال وی در بارهٔ غیرواقعی بودن زمان که هنوز توجهات و علائقی را به خود جلب می‌کند. امروزه شمار معدودی عقیدهٔ وی را در این باره می‌پذیرند که «سودمندی متافیزیک را باید ... در آسایشی یافت که به ما عرضه می‌کند» (۱۹۳۴، ص ۱۸۴). وی هیچ پیرو و خلفی نداشت، امّا گاه و بی‌گاه تحسین‌کنندگانی داشته است، و برخی اوقات به گونه‌ای که انتظار آن نمی‌رود؛ برای

نمونه: «من نمی‌توانم ... کار و تلاشی هیجان‌انگیزتر و رضایت‌بخش‌تر از قاطعیت عقلانی آمیخته باارضای عمیق‌ترین تمناهای آدمی راکه به نظر می‌رسد مک‌تاگارت عرضه کرده است، تصور کنم» (ام تانر (M. Tanner)، در مقالهٔ «متافیزیک و موسیقی»، در اِی. فیلیپز گریفیتز (A. Phillips Griffiths) (گردآورنده) انگیزه فلسفه‌پردازی *(The Impulse to Philosophise)* کمبریج، ۱۹۹۲، ص ۱۹۱).

ریچارد میسون

مور، جی. یی. (جرج ادوارد)[1]

بریتانیایی. **و:** ۱۸۷۳، لندن. **ف:** ۱۹۵۸، کمبریج، انگلیس. **رده:** فیلسوف تحلیلی. **علا:** معرفت‌شناسی؛ فلسفهٔ اخلاق. **تحص:** دانشگاه کمبریج، ۱۸۹۲ ـ ۱۸۹۶. **تأثیر:** جی. ام یی. مک تاگارت و برتراند راسل. **منا:** مدرس فلسفه در دانشگاه کمبریج ۱۹۱۱ ـ ۱۹۲۵، استاد فلسفهٔ ذهن و منطق ۱۹۲۵ ـ ۱۹۳۹، دانشگاه کمبریج؛ سردبیر نشریهٔ ذهن *(Mind)* ۱۹۲۱ ـ ۱۹۴۷؛ عضو فرهنگستان بریتانیا، ۱۹۱۸؛ دریافت نشان لیاقت، ۱۹۵۱.

آثار مهم

(1903) *Principia Ethica*; (1912) *Ethics*; (1922) *Philosophical Studies*; (1953) *Some Main Problems of Philosophy*; (1959) *Philosophical Papers*; (1962) *Commonplace Book, 1919-1953*; (1986) *G. E. Moore: The Early Essays*; (1991) *The Elements of Ethics*.

زمانی که مور دانشجو بود، فلسفه بریتانیا تحت سلطه ایدئالیسم فلاسفه‌ای چون **برادلی** و بُزانکت قرار داشت. بنابراین، جای تعجب نیست که نخستین اثر منتشرشدهٔ مور همراهی قابل توجهی با این نهضت نشان می‌دهد. با این حال، مقالهٔ معروف وی در سال ۱۹۰۳، «رد ایدئالیسم» (The refutation of idealism) (نشریهٔ ذهن، شماره ۱۲، ۱۹۰۳) جدایی از آن نهضت را رقم زد، و کار وی در چند سال پس از آن، همراه با کار برتراند راسل، نقد مستمر نهضت ایدئالیستی بود. اغلب تصور می‌شود که این کار مور را به طور مستقیم در اردوگاه تجربه‌گرایان جای می‌دهد و به یقین بخش عمده‌ای از آن تلاشی در جهت روشن کردن معرفت‌شناسی تجربه‌گرایانه است. با این همه محدودهٔ این تجربه‌گرایی به روشنی در آثار اخلاقی وی مشهود است، در آن‌جا وی معتقد است که خیر کیفیتی غیرطبیعی، تقلیل‌ناپذیر، و موضوع شناخت مستقیم و غیرحسی است. بخش زیادی از آثار بعدی مور مربوط به شک‌گرایی بود که مشخصهٔ نهضت

1. Moore, G(eorge) E(dward)

تجربه‌گرایی از هیوم تا راسل به شمار می‌رود. مور در مخالفت با شک‌گرایی، از این نظر دفاع کرد که بسیاری از چیزهایی را که ما فکر می‌کنیم می‌دانیم، در واقع می‌دانیم. این امر به ظهور تصویری رایج از مور منجر شد: فیلسوف فهم عام (common sense) محض.

امّا در نخستین کتاب منتشر شدهٔ مور، اصول علم اخلاق (۱۹۰۳) در پشتیبانی از آن تصویر چیزی اندکی وجود دارد. این کتاب به دفاع از نظریه‌ای پیامدگرا (consequentialist) می‌پردازد، مبنی بر این‌که مفهوم بنیانی اخلاقیات خیر است و اعمال صواب آن‌هایی هستند که خیر را به بیش‌ترین حد خود برسانند. روایتی رایج از چنین نظریه‌ای، فایده‌گرایی (utilitarianism) میل و بنتام است نظریه‌ای که به تلفیق پیامدگرایی با لذّت‌گرایی (hedonism) می‌پردازد و بر آن است که عمل صواب همیشه آن است که خوشبختی را به حداکثر برساند. با این حال مور با شدت لذت‌گرایی را که در فایده‌گرایی می‌دید، ردکرد و در عوض بر آن بود که خیر را باید در شماری از چیزهای متفاوت جُست و برجسته‌تر از همه در تجربه مهر و محبت شخصی و غور در زیبایی. (این جنبه از فلسفهٔ وی به شدت گروه بلومزبری (Bloomsbury Group) راکه وی عضو آن بود تحت تأثیر قرار داد.) مور اعتقاد داشت که طرح هرگونه استدلالی در این مورد که خیرهای غایی چه هستند نامکن است؛ این امر بدیهی است و ما به‌طور مستقیم و بدون استدلال می‌دانیم که آن‌ها چه هستند. امّا این راکه چه اعمالی خیر را به حداکثر می‌رساند نمی‌توان مستقیماً دانست؛ این امر محتاج محاسبه است، و بنابراین مور آن نوع شهودگرایی راکه معتقد است ما می‌توانیم مستقیماً و بدون استدلال یا محاسبه بدانیم که کدام اعمال صواب‌اند یا قواعد صحیح اخلاقی چیستند، رد می‌کرد.

مور می‌اندیشید این‌که «مبانی علم اخلاق باید بدیهی باشند» (۱۹۰۳، ص ۱۴۳) از ادعای اساسی‌تری ناشی می‌شود: مبانی اخلاق را نمی‌توان از اصول دیگری استنتاج کرد. آن‌ها صادق‌اند، امّا هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا آن‌ها حقیقت دارند. این عقیده بخشی از آن چیزی بود که بعدها به تأثیرگذارترین جنبهٔ اصول علم اخلاق تبدیل شد: حملهٔ آن به طبیعت‌گرایی در اخلاق. مور هرگز در این‌باره که به هنگام سخن گفتن از طبیعت‌گرایی دقیقاً چه معنایی از آن در ذهن داشت، به صراحت سخن نگفت و شماری توضیحات متفاوت به دست داد. امّا ما می‌توانیم بگوییم که [منظور مور]، به‌طور کلّی، هرگونه تلاشی برای فرو کاهش مفاهیم ارزشی به مفاهیم غیرارزشی بود. مور این تلاش را «مغالطه طبیعت‌گرایانه» می‌نامید، و به‌نظر مور و بسیاری کسان دیگر، چنین

می‌نمود که تشخیص او این نتیجه را در پی دارد که گزاره‌های اخلاقی را به هیچ عنوان نمی‌توان از گزاره‌های غیراخلاقی استنباط کرد. به دنبال انتشار کتاب مور توجه به این موضوع بیش از نیم قرن بر فلسفهٔ اخلاق در دنیای انگلیسی‌زبان حاکم شد. بسیاری تصور می‌کردند که مور با این استدلال، خودمختاری جوهری علم اخلاق را دریافته است. امّا دیگران می‌اندیشیدند که این بحث علم اخلاق را به فعالیتی مشکوک تبدیل کرده است، چراکه به نظر می‌رسید آن را عمدتاً در خارج از محدودهٔ استدلال عقلانی قرار داده است.

نوشته‌های بعدی مور در بارهٔ علم اخلاق هرگز تأثیر و نفوذی مانند اصول علم اخلاق بر جای نگذاشتند. علم اخلاق (۱۹۱۲) وی بیان دقیقی از فایده‌گرایی و بررسی به همان اندازه دقیقی از برخی ایرادهایی بود که به آن وارد می‌شد. این کتاب از موضع پیامدگرایی دفاع می‌کرد، اگرچه این دفاع عمدتاً با ادعای این‌که این موضع به صورت بدیهی صحیح است صورت می‌گرفت. گونه‌ای استدلال که در برابر نسل‌هایی از فلاسفه که اندیشیده‌اند آن نظریه به صورت بدیهی نادرست است، وزن و توان اندکی داشته است.

پس از قطع رابطه با سنت ایدئالیستی، مشغولیت اصلی مور به درک ماهیت داده‌های حسی و رابطهٔ آن‌ها با جهان مادی معطوف شد. سوای علم اخلاق، کار وی در این حوزهٔ کلّی بیش‌ترین تأثیر را به جا گذاشت. وی این کار را با یک رشته سخنرانی‌های ایراد شده در سال‌های ۱۹۱۰ ـ ۱۹۱۱ (**برخی مسائل عمده در فلسفه**، ۱۹۵۳) آغاز کرد، و آخرین آثار وی هنوز نشان از دلمشغولی وی به این مسئله دارند. به تقریب، می‌توان اندیشید که داده‌های حسی با اشیای مادی یکی هستند، که حاصل آن نظریه‌ای است در بارهٔ ادراک حسّی که غالباً با نام «واقع‌گرایی بی‌واسطه»، (direct realism) شناخته می‌شود؛ یا می‌توان چنین پنداشت که داده‌های حسّی ذوات مجزای ذهنی و نماینده یا بازنمود اشیای مادی هستند (نظریهٔ بازنمودی (representative) ادراک حسّی)؛ یا ممکن است چنین باشد که هیچ شیء مادی مستقل از داده‌های حسّی ما وجود ندارد، و این‌که شناخت قضیه‌ای در بارهٔ شیئی مادی صِرفاً شناخت آن است که اگر شرایط مشخصی برآورده شود، داده‌های حسّی مشخصی تجربه می‌شود (پدیده‌گرایی / phenomenalism). مور بارها و بارها این نظریه‌های مختلف را با تفصیل و جزئیات فراوان در مقالاتی چون «دفاع از فهم عام» (A defence of common sense) (۱۹۲۵؛

تجدید چاپ شده در نوشته‌های فلسفی، ۱۹۵۹) و «اثبات جهان بیرونی» Proof of an) (external world ۱۹۳۹، تجدید چاپ شده در نوشته‌های فلسفی) تحلیل کرده است.

مشخصهٔ این مقالات، مانند کمابیش همهٔ آثار مور، دلمشغولی وسواس‌مانند تنها به روشن بودن مطلب در این‌باره است که وقتی فلاسفه ادعاهایی نوعاً فلسفی از این قبیل که ما هرگز نمی‌توانیم در بارهٔ جهان بیرونی واقعاً چیزی بدانیم یا این که زمان یا مکان غیرواقعی است مطرح کرده‌اند، منظورشان به درستی چه بوده است. تحلیل موشکافانه چنین مقالاتی باعث ایجاد این نظر عمومی و همه‌پسند شد که نزد مور تحلیل به خودی خود هدف بوده است، امّا چنین نبود. وی آن را فقط شالوده ضروری برای رسیدن به حقیقت می‌دانست.

مور شتاب‌زده به بسیاری از حقایق فلسفی نرسید: مثلاً وی تا سال ۱۹۵۳ در بارهٔ رابطهٔ داده‌های حسّی با جهان بیرونی دیدگاه مشخصی نداشت و حتی در آن وقت نیز بیش از رد کردن واقع‌گرایی بی‌واسطه کاری انجام نداد. با این حال، در این‌باره که آیا ما می‌توانیم نسبت به جهان بیرونی شناختی داشته باشیم، مور خیلی زود و در همان اوایل کارش عقیده‌ای را شکل داد. مور در درسگفتارهای خود در ۱۹۰۵ ـ ۱۹۰۶، با نام «طبیعت و واقعیت متعلقات ادراک حسی» (The nature and reality of objects of perception) (مطالعات فلسفی، ۱۹۲۲) معنای این مسئله راکه آیا ما می‌توانیم هیچ‌شناختی از جهان بیرونی داشته باشیم، مورد بررسی تفصیلی بیش از اندازه قرار داد. در برخی مسائل عمده در فلسفه (۱۹۵۳) وی شروع به کار در جهت رسیدن به پاسخی کرد که به نحوی در باقی عمرش بدان معتقد باقی ماند: به یقین ادعای این که من در بارهٔ جهان بیرونی چیزهایی می‌دانم، یقینی‌تر از هرگونه استدلالی است که می‌توان برای نشان دادن این که چنین ادعایی خطاست مطرح کرد. این موضعِ وی مشهورترین بیان خود را در جریان سخنرانی مور در فرهنگستان بریتانیا («اثبات جهان بیرونی» مندرج در نشریهٔ صورت مذاکرات فرهنگستان بریتانیا ـ *Proceedings of the British Academy* ـ شمارهٔ ۲۵) به دست آورد، هنگامی که وی با نشان دادن دو دستِ خود به مخاطبانش، مدعی ابطال این گزاره شد که ما نمی‌توانیم نسبت به وجود چیزهای خارجی معرفت پیدا کنیم. این عمل نمونه اعلای آن چیزی بود که بعدها به عنوان مشخصهٔ «توسل به فهم عام» به روش موری معروف شد.

مباحثه‌های بسیاری در باره این‌که این راهبرد بحث‌برانگیز چه نیرویی دارد ـــ اگر

اصلاً از نیرو و توانی برخوردار باشد ــ وجود داشته است. به نظر برخی چنین رسیده است که مور کاری بیش از صرف نفی آنچه فلاسفه برای آن به استدلال پرداخته‌اند انجام نداده است. دیگران تصور کرده‌اند که وی تلاش می‌کرد نشان دهد که چنین ادعاهای فلسفی قواعد زبان معمولی را زیر پا می‌گذارند و از آن‌ها تخطی می‌کنند. اگر گفته شود که خود مور هرگز دقیقاً از قدرت استدلال‌هایش تصور روشنی در ذهنش نداشت، سخنی منصفانه بیان شده است. به هر حال، توان دقیق آن بحث‌ها و استدلال‌ها هر چقدر که بود، آن‌ها تأثیر عظیمی داشتند و چهرهٔ معرفت‌شناسی را متحول کردند.

مور نویسنده صاحبْ‌سبک بزرگی نبود. یک بار با بی‌دست و پایی جمله‌ای ۸۲ کلمه‌ای نوشت که ۴۶ کلمهٔ آن واژه‌های «پس» یا «و» هستند. با این حال آرزوی همیشگی و معمولاً حاصل‌شده او در نوشته‌هایش، سادگی و شفافیتی چشمگیر است.

آنتونی الیس

مآخذ: Passmore 1957; Flew, *The Times*, 25 oct, 1958, P. 10.

نوزیک، رابرت[1]

آمریکایی. و: ۱۶ نوامبر ۱۹۳۸، بروکلین. رده: فیلسوف سیاسی؛ معرفت‌شناس. **علا:** فلسفه سیاسی؛ معرفت‌شناسی. **تحص:** دانشگاه کلمبیا، لیسانس ۱۹۵۹؛ دانشگاه پرینستون، فوق لیسانس ۱۹۶۱، دکتری ۱۹۶۳، با پایان‌نامهٔ تحصیلی در بارهٔ «نظریهٔ هنجاری انتخاب فردی». **تأثیر:** لاک، راولز، همپل (Hempel)، ولاستوس (Vlastos)، مورگن‌بِسِر (Morgenbesser). **مسا:** تدریس در پرینستون ۱۹۶۲ ـ ۱۹۶۵؛ بورسیهٔ تحقیقی فولبرایت، دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۳ ـ ۱۹۶۴؛ تدریس در هاروارد، ۱۹۶۵ ـ ۱۹۶۷، و در دانشگاه راکفلر ۱۹۶۷ ـ ۱۹۶۹، استاد فلسفه، هاروارد ۱۹۶۹ ـ ۱۹۸۵، از ۱۹۸۵ استاد کرسی آرتور کینگزلی پورتر در فلسفه؛ بورسیه ملّی [تحقیقی] وودرو ویلسون، ۱۹۵۹ ـ ۱۹۶۰؛ عضو بنیاد وَن‌لیر اورشلیم؛ عضو مرکز مطالعات پیشرفته در علوم رفتاری، پالوآلتو، ۱۹۷۱ ـ ۱۹۷۲؛ بورسیهٔ [تحقیقی] بنیاد راکفلر، ۱۹۷۹ ـ ۱۹۸۰؛ بورسیهٔ [تحقیقی] موقوفهٔ ملّی علوم انسانی، ۱۹۸۷ ـ ۱۹۸۸؛ عضو فرهنگستان هنرها و علوم آمریکا، ۱۹۸۴ به بعد؛ فوق‌لیسانس افتخاری، هاروارد، ۱۹۶۹؛ دکتری افتخاری ادبیات انسانی، کالج ناکس، ۱۹۸۳.

آثار مهم

(1968) 'Moral complications and moral structures', *Natural Law Forum*; (1969) 'Newcomb's problem and two principles of choice', in N. Rescher (ed.), *Essays in Honour of Carl G. Hempel*; (1974) *Anarchy, State, and Utopia*; (1981) *Philosophical Explanations*; (1989) *The Examined Life*; (1990) (ed.) *Harvard Dissertations in Philosophy, 1930-1988*; (1990) *The Normative Theory of Individual Choice*; (1993) *The Nature of Rationality*.

نوزیک افاضات چشمگیری هم در فلسفهٔ سیاسی و هم در معرفت‌شناسی داشته است.

1. Nozick, Robert

معروف‌ترین اثر او، هرج و مرج، حکومت، و آرمانشهر (۱۹۷۴) موضع اختیارگرایانه[۱] افراطی را مطرح و تبلیغ می‌کند. وی با شروع از تخطی‌ناپذیری برخی حقوق مشخص ادعا می‌کند که عدالت موضوع دستیابی به یک هدفی مشخص یا یک الگوی توزیع نیست، بلکه بر استحقاق (entitlement) استوار است: با درنظر گرفتن قواعد مشخص اکتساب و مالکیت در «وضعیت طبیعی» لاکی (Lockean)، و قواعد مشخص انتقال از طریق قرارداد یا هبه، «هر آنچه از وضعیتی عادلانه از طریق اقدامات عادلانه برآید و ظاهر شود، خود عادلانه است» (ص ۱۵۲). «حکومت حداقل‌گرا» (minimal state) بدین‌گونه تصویر شده است که به صورت فرضی از وضعیت طبیعی برآمده و به «حراست و محافظت از همهٔ شهروندانش در برابر خشونت و تجاوز، دزدی، جعل و کلاهبرداری، و به اجرای قراردادها و نظایر آن محدود است» (ص ۲۶). در بخش دوم ادعا می‌کند که هیچ توسعه بیش‌تری در [دامنهٔ قدرت و مسئولیت] حکومت توجیه‌پذیر نیست. امّا، یک اصل مهم تعدیل و اصلاح به‌طور ضمنی عنوان شده است که ممکن است دربردارندهٔ توزیع مجدد [منابع] در جوامع واقعی باشد، هرچند بدون «معرفی سوسیالیسم به عنوان کیفری برای گناهان ما» (ص ۱۵۳)، و برخی از جنبه‌های [نظریهٔ بالا] بعدها تعدیل یافته‌اند (برای نمونه، ر.ک. زندگی بررسی شده ۱۹۸۹، فصل ۳، در بارهٔ میراث). منتقدان، در کنار دیگر پرسش‌ها سؤال کرده‌اند که آیا وی در حفظ تعادل بین هرج و مرج‌طلبی و حکومت گسترش‌یافته‌تر موفق است، آیا وی بیش از اندازه بر رفتار اخلاقی تکیه نمی‌کند، آیا نظریهٔ وی در بارهٔ استحقاق، به‌ویژه در مورد قواعد اکتساب و تملک، از شالوده و مبانی مستحکم و مناسبی برخوردار است، و آیا وی می‌تواند از پیوستن جنبه‌ها و ملاحظات دیگری به حقوق [افراد] اجتناب کند؟

در معرفت‌شناسی، نوزیک شناخت را بنا بر «ردیابی» حقیقت تجزیه و تحلیل می‌کند (تبیین‌های فلسفی فصل ۳): آدمی حقیقت را با باور کردن آن می‌شناسد، اگر کذب بود آن را باور نمی‌کند، امّا اگر صحت داشت، آن را باور می‌کند. وی از این [تحلیل] برای پرداختن به شک‌گرایی استفاده می‌کند، امّا این تحلیل جنبه‌هایی مناقشه‌برانگیز دارد: مثلاً آدمی می‌تواند یک ترکیب (conjunction) را بشناسد، درحالی که یکی از اجزای آن ترکیب را نشناسد (بلکه فقط آن را باور داشته باشد) (ص ۲۲۸).

آخرین اثر نوزیک، طبیعت عقلانیت (۱۹۹۳)، با پی‌جویی دلیل عقلانی عمل کردن طبق اصول آغاز می‌شود و آن‌گاه مفهوم سودمندی نمادین را معرفی می‌کند، یعنی

ارزش چیزی به مثابه نماد را، مفهومی که وی آن را در زندگی بررسی شده (ص ۲۸۶ و صفحات بعد) به‌کار برده بود تا به تعدیل برخی از نتیجه گیری‌های **هرج و مرج، حکومت** و آرمان‌شهر بپردازد. علاوه بر طرح دیدگاه‌های دیگری در بارهٔ مسئله نیوکام (Newcomb) (مقایسه شود با مقالهٔ سال ۱۹۶۹)، وی به پروراندن نظریه‌ای در بارهٔ باور عقلانی می‌پردازد (گرچه در این‌جا می‌توان پرسید که آیا وی تمایزی قانع‌کننده بین باور (belief) و پذیرش (acceptance) قائل شده است) و در سرتاسر کتاب به تأکید بر نقش تکامل در مشخص کردن این امر می‌پردازد که چرا ما از شهودهایی که در ما وجود دارند برخورداریم، به‌ویژه وقتی که، مثل ماهیت اقلیدسی مکان، این شهودها دقیقاً صحت ندارند (ص ۱۰۵).

إی. آر. لیسی

مآخذ: *PL* 1992-93; WW (Am) 1993-4; IWW؛ و ارتباط شخصی

پانوشت مترجم

۱. Libertarianism. «... غالب فلاسفهٔ سیاسی در پی توجیه نهادهای زورگرا و تحمیل‌گرا بوده‌اند؛ آن‌ها صِرفاً در مورد این‌که چه نوع از نهادهای تحمیل‌گرا و زورگرا توجیه‌پذیرند اختلاف‌نظر دارند. لیبرالیسم (آزادیخواهی)، که از آثار لاک نشئت می‌گیرد، بر این عقیده است که نهادهای زورگرا و تحمیل‌گرا وقتی قابل توجیه‌اند که به پیشرفت آزادی کمک کنند. به عقیده لاک آزادی مستلزم سلطنت مشروطه با دولتی پارلمانی است. امّا در طول زمان آرمان آزادی حداقل در معرض دو تعبیر قرار گرفته است. آن دیدگاهی که به نظر می‌رسد بیش از همه به لاک نزدیک باشد، لیبرالیسم کلاسیک است که اینک اغلب آزادیخواهی اختیارگرایانه (سیاسی) *(libertarianism)* خوانده می‌شود. این شکل از آزادیخواهی محدودیت‌های آزادی را به اعمالی ایجابی (یعنی اعمال تفویضی (Commission) تعبیر می‌کند که مردم را از دست زدن به کارهایی که در غیر این صورت می‌توانستند انجام دهند، باز می‌دارد. بنا بر این دیدگاه، کمک نکردن به مردمِ نیازمند آزادی آن‌ها را محدود نمی‌کند. آزادیخواهان اختیارگرا برآن هستند که وقتی آزادی این چنین تفسیر شود، فقط حکومتی حداقل‌گرا یا حکومتی درحد پاسبان شبگرد که جامعه را در برابر خشونت و تجاوز، سرقت و جعل و کلاهبرداری محافظت می‌کند، قابل

توجیه است. در مقابل، در آزادیخواهی مبتنی بر رفاه (welfare liberalism)، شکلی از آزادیخواهی که از آثار تی. اچ. گرین نشئت می‌گیرد، محدودیت‌ها و قیود آزادی به گونه‌ای تعبیر می‌شود که علاوه بر قیود فوق، اعمال سلبی (یعنی اعمال حذفی (ommission)) را نیز شامل می‌گردد که مردم را به انجام کارهایی که در غیر این صورت می‌توانستند انجام ندهند، وامی‌دارد.[1] بنابراین دیدگاه کمک نکردن به مردم نیازمند آزادی آن‌ها را [به علت فقر و احتیاج] محدود می‌کند. لیبرال‌های رفاهی معتقدند که با تفسیر آزادی بدین شکل نهادهای تحمیل‌گرا و زورگرا در حکومتی رفاهی که لازمهٔ تأمین [سطح زندگی] حداقل اجتماعی تضمین شده و فرصت‌ها و موقعیت‌های برابر [برای همه] هستند، قابل توجیه‌اند.»

(James P. Sterba, "political philosophy", *CDP*, pp. 628-630 (C6. 628))

---

۱. در متن، تعریف اعمال حذفی یا سلبی نیز عیناً به صورت تعریف اعمال تفویضی یا ایجابی آورده شده بود که در ترجمه اصلاح شد. ـ م.

نیچه، فریدریش[1]

آلمانی. و: ۱۵ اکتبر ۱۸۴۴، راکن. ف: ۲۵ اوت ۱۹۰۰، وایمار، آلمان. **رده:** فیلسوف پساکانتی. **علا:** هستی‌شناسی؛ معرفت‌شناسی؛ اندیشهٔ یونانی و مسیحی؛ نظریهٔ ارزش‌ها، نیست‌انگاری؛ زیبایی‌شناسی؛ نظریهٔ فرهنگی. **تحص:** ۱۸۵۸ ـ ۱۸۶۴، در مدرسهٔ معروف پنورتا تحصیلاتی عمدتاً کلاسیک را گذراند؛ پس از گذران مدت کوتاهی در دانشگاه بُن، که قصد داشت در آن‌جا به تحصیل زبان‌شناسی تاریخی و الهیات بپردازد، به دانشگاه لایپزیگ رفت و زیر نظر ریتشل (Ritschl) به تحصیل زبان‌شناسی تاریخی مشغول شد. **تأثیر:** اندیشهٔ یونان باستان، به‌ویژه هراکلیتوس، افلاطون و سقراط؛ مونتنی، اسپینوزا، لیختن‌برگ (Lichtenberg)، لاروشفوکو (La Rochefoucauld)، شوپنهاور، واگنر، اف. لانگ (F. Lange)، کونو فیشر (Kuno Fischer) و امرسون. **منا:** ۱۸۶۹ ـ ۱۸۷۹ در دانشگاه بازل [بال، سوییس] به تدریس فلسفه پرداخت (بیماری فزاینده، همراه با سرخوردگی از زندگی دانشگاهی به استعفای وی منجر شد)؛ ۱۸۷۹ به بعد، با حقوق بازنشستگی بسیار اندکی به زندگی محقر و توأم با ریاضت ادامه داد و با بی‌قراری عمدتاً بین سیلس ماریا در اُبر ـ انگادین، نیس و تورین سرگردان بود؛ در ۱۸۸۹ از پای درآمد، به آلمان باز گردانده شد و اندکی بعد درگذشت.

آثار مهم

The now authoratative edition of Nietzche's collected works is the *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtansgabe* (KGW), 30 vols, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari; (1872) *Die Gebürt der Tragödie*; (1873-6) *Unzeitgemässe Betrachtungen:* Bd 1, *David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller,* 1873; Bd 2, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben,* 1874; Bd 3, *Schopenhauer als Erzieher,* 1874; Bd 4, *Richard*

1. Nietzsche, Friedrich

Wagner in Bayreuth, 1876; (1878-80) *Menschliches, Allzumenschliches,* Bd 1, 1878, Bd 2, *Vermischte Meinungen und Sprüche,* 1879, *Der Wanderer und sein Schatten*; (1881) *Die Morgenröthe*; (1882) *Die Fröhliche Wissenschaft,* Abt. V 343-83, 1887; (1883-5) *Also sprach Zarathustra,* Abt. 1 & 2, 1883, Abt. 3, 1884, Abt. 4, 1885; (1886) *Jenseits von Gut und Böse,* (1887) *Zur Genealogie der Moral*; (1888) *Der Fall Wagner*; (1889) *Die Götzen-Dämmerung*; (1895) *Der Antichrist*; (1895) *Nietzsche contra Wagner*; (1908) *Ecce Homo.*

معمای فریدریش نیچه، یکی از پرنفوذترین فلاسفهٔ قرن بیستم اروپا، نه در سوءاستفادهٔ برخاسته از انگیزهای سیاسی و اینک کاملاً مستندِ خواهرش، الیزابت فورستر ـ نیچه، از نوشته‌های اوست، بلکه در این واقعیت نهفته است که فلسفهٔ وی آشنا و نزدیک و در همان حال دور و بعید است. شگردهای تبارشناختی پساساختارگرایانهٔ میشل **فوکو** و **دریدا** مبنی بر انحلال معنای ثابت، نیست‌انگاری و دیدگاه‌گرایی یا پرسپکتیویسم[۱] نیچه را به صورت عجیبی آشنا می‌نمایاند. با این‌همه، آن آشنایی ناآرامی و تشویش می‌آفریند. چرا که نیچه همچنین به زبان فلسفی اینک ناآشنای شوپنهاور، لانگ (Lange)، اسپیر (Spir) و تایشمولر (Teichmuller) سخن می‌گوید.

بدنامی نیچه براساس نظریه‌های منفردی همچون ارادهٔ معطوف به قدرت، تکرار ابدی، نیست‌انگاری و اعلام مرگ خدا، بیان بت‌شکنانه، استادی در قالب موجزگویی، و به‌کارگیری تضاد و عدم انسجامی که درنظر بسیاری جایگاه فلسفی وی را متزلزل کرده است استوار است. نحوهٔ برخورد با نیچه و تلقی وی اینک حوزهٔ مستقلی برای تحقیق است و تحقیقات اخیر به این‌جا رسیده است که دیدگاه «مقبول» یا «متداول» در بارهٔ وی یعنی اندیشمند نابسامان را مورد تردید قرار می‌دهد و چنین مطرح می‌کند که مجموعهٔ نوشته‌های وی انسجام خود را از همان تکثر خویش کسب می‌کند. پاسخ‌های وی به نیست‌انگاری و رابطهٔ هنر با وجود آشکارا تفاوت و اختلاف دارند، امّا سؤالاتی که پاسخ‌های مختلف وی جوابی به آن‌هاست، به‌گونه تغییرناپذیری همانندند.

اولین تجارب دانشگاهی نیچه اشتغالات فلسفی او را در تمام عمر مشخص کرد: نخست، تفسیر فرهنگ یونان باستان به عنوان پاسخی به موضوع بحث‌برانگیز تناهی (finitude)؛ دوّم، پی‌جویی پیامدهای فلسفی و فرهنگی شک‌گرایی متافیزیکی پساکانتی؛ و سوم، حفظ انسجام فکری به هر قیمتی. اندیشه و تفکر وی نمونه‌ای از

فلسفهٔ حیات[1] است: فلسفه بدون تجربه پوچ است و تجربه بدون فلسفه کور. ترکیبی از معرفت وی نسبت به اندیشهٔ یونانی، شناسایی شوپنهاور و قرائت تاریخ فلسفهٔ کونو فیشر مایه‌های غالب *(Leitmotifen)* فلسفهٔ اولیهٔ وی را تشکیل داد و تثبیت کرد. نخست این‌که واقعیتْ «شدن» (Werden) بی‌پایان است. دوم آن‌که زبان و خرد تمهیداتی ابزارگرایانه هستند که جهان را نه آن‌گونه که هست بلکه به صورتی که نیازهای ما، ما را ملزم به دریافت آن می‌کنند، منعکس می‌کنند. سوم این‌که بشریت ارزش‌های خود را در درون دین، قوانین اخلاقی و فعالیت علمی نهادینه کرده، آن‌ها را جنبه‌های هستی ـ فی ـ نفسه تصویر کرده و بدین عنوان به اشتباه گرفته است. چهارم این‌که مخمصه وجودی به عنوان خطر قریب‌الوقوع مواجه شدن آدمی با انفجارِ ایمانش به خرد در مقام معیار حقیقت و واقعیت به دلیل فهم‌ناپذیری جریان و سیلان و در نتیجه اجبارش به روبرو شدن و چشم دوختن به درون حضور نیست‌انگاری تلقی می‌شود. و پنجم آن‌که این مسئله که آدمی چگونه می‌تواند با وقوف بر مُغاک ظلمانی اخیر [یعنی حضور نیست‌انگاری] زندگی کند. هنگامی که [آثار] نیچه به صورت پاسخ و بازاندیشی مستمر این مایه‌های غالب خوانده شود، ناهمخوانی‌های ادعا شده در تفکر وی عملاً محو می‌شود.

متافیزیک هنری *(Artistenmetaphysik)* نامی است که نیچه به نخستین پاسخش به این مایه‌های غالب، آن‌گونه که در تولد تراژدی (۱۸۷۲) و تأملات بی‌هنگام (۱۸۷۳ ـ ۱۸۷۶) بیان شده است، می‌دهد. با ترکیب مخمصه وجودی جهان‌شمول مفروض با اصل موضوعهٔ تأویل شناختی نگریستن به مخمصه وجودی خود آدمی از دیدهٔ بیگانه، وی برآن است که ربط کار زیبایی‌شناسانهٔ یونانی در متحول کردن مخمصه وجودی بدون توسل به متافیزیک آن‌جهانی نهفته است. هنرهای دیونوسوسی (Dionysian)، موسیقی و نمایش، این کار را با تسلیم شدن سرمستانه به سیلان انجام می‌دهند، هنرهای تجسمی آپولونی (Apollonian) با انکار آگاهانهٔ فعلیتِ شدن از طریق توهم زیباییِ بی‌زمان، و نمایش تراژیک با سازگار کردن مخاطب خود با وحشت از هر تناهی باز و گشاده‌ای از رهگذر ارائه تصویری بسته و قابل دریافت از آن، این کار را به انجام می‌رسانند.

متافیزیک هنری نوعی افلاطون‌گرایی وارونه است: حقیقت متافیزیکی پوچ است، حال آن‌که هنر به مثابهٔ زیستن در عالم نمود ابزاری برای سرکوب آگاهی از بیهودگی

وجـود درک مـی‌شود. خـردورزی و بـرهان سـقراطـی بـه دلیـل تـباه کـردن انگـیزهٔ زیبایی‌شناختی مورد حمله قرار می‌گیرد. با مسلم انگاشتن تـوهم جـهانی مـعقول از هستی، تمنای خلق واقعیتی بنابر نیازهای ما نفی می‌شود. نیچه را این سؤال مسخر کرده بود: اگر ایمان سقراطی [به خرد] تهی و پوچ از کار درآید و نیست‌انگاری سـربرآورد، اندیشه اروپایی چه ذخایر و منابع خلاقه‌ای را همچنان دراختیار خواهد داشت؟»

مرحلهٔ «تجربه‌گرایانهٔ» اندیشهٔ نیچه ــ انسانی بیش از اندازه انسانی (۱۸۷۸ ـ ۱۸۸۰)، سپیده‌دم (۱۸۸۱) و علم شاد (۱۸۸۲) ــ نارسایی‌ها و ضعف‌های این زیبایی‌شناسی را به نمایش می‌گذارد. از آن‌جا که همهٔ توهمات گذرا هستند، زیبایی‌شناسی آپولونی فـقط می‌تواند مخمصه وجودی را تشدید کند. از دست رفتن سحر و گیرایی آن فقط رجعت به فعلیت دیونوسوسی را باز هم زجرآورتر مـی‌کند. مـتافیزیک هـنری مـتضمن دیـد بدبینانهٔ غیرضروری‌ای از شدن است. تناهی به خودی خود مسئله نیست، بلکه مسئله ارزیابی ما از آن است. بنابر هـمین امـر، تـفکر تـجربه‌گرایـانه (experimentalische Denken) نیچه به انتقاد از نظام‌های دینی و اخلاقی می‌پردازد که فرد را با دست یازیدن به توهم حقایق ثابت، نسبت به فعلیت بیگانه می‌سازند. هنر به دلیل زیبایی بخشیدن به چنان حقایقی و گسترش تأثیرگذاری آن حقایق در پی سقوط باورهای پشتیبان آن‌ها محکوم می‌شود. تجربه‌گرایی سرمشق‌هایی هم تاریخی و هم غـیراروپـایی از سبک زندگی «این جهانی» می‌طلبد که ارزش‌های تأییدکننده و نه نفی‌کنندهٔ مخمصه وجودی را ارتقا بخشند. با این همه، تجربه‌گرایی مستلزم هـمان چـیزی است کـه از آن انـتقاد می‌کند ــ قابلیت تخیلی برای فرضیه‌پردازی در بارهٔ آنچه دیده نمی‌شود امّا ممکن است برقرار باشد، قابلیت تخیلی‌ای که در هنر به منزله قابلیت جداسازی و بیگانه ساختن آدمی از فعلیت محکوم می‌شود. چنین گفت زرتشت (۱۸۸۳ ـ ۱۸۸۵) با پرداختن به این مسئله مرحلهٔ نهایی اندیشهٔ نیچه را اعلام می‌کند کـه حـول مـفاهیم ارادهٔ معطوف بـه قدرت، نیست‌انگاری ریشه‌ای، دیدگاه‌گرایی و تکرار جـاودانـه دور مـی‌زند. در چنین گفت زرتشت مفاهیم بیگانگی وجودی، اراده، شدن و خلاقیت در درون هـستی‌شناسی یگانه‌گرایانه (monistic) وحدت یافته‌ای منتشر و پراکنده شده‌اند کـه در آن خـلاقیّت هنری به وسیله‌ای برای استحاله هستی آدمیزاد به مثابه حالتی از شدن تبدیل مـی‌شود. درد، رنج و تضاد دیگر نه اعتراض‌هایی نسبت به وجود، بلکه بیان تنش‌های بالفعل آن محسوب می‌شود. این امر فـرد را از رنـج کشـیدن‌هایش خـلاصی نـمی‌بخشد، بـلکه

ارزیابی وی را از آن متحول می‌کند. در تفکر نیچه، اهمیت فرد خلاق در این نهفته است که او تجسم روند استحاله حیات است که همهٔ شدن را تشکیل می‌دهد.

در نوشته‌های بعدی، ارادهٔ معطوف به قدرت به نوعی مونادولوژیِ[۳] لایب نیتس مانند، بدون اصل سازمان‌دهنده مرکزی مونادولوژی لایب نیتس تبدیل می‌شود. در درون این هستی‌شناسیِ سیلان، موجودات جاندار و بی‌جان تراکم‌های متفاوتی از مراکز قدرت *(Kraftzentren)* شناخته می‌شوند که به خاطر قدرت بزرگ‌تر ــ یعنی عمل بدون مانع ــ درهم می‌آمیزند و با یکدیگر تعویض می‌شوند. این روایت از شدن، هم زمینهٔ انکار نفس‌ها و چیزهای بدون تغییر و هم زمینه پذیرش دیدگاه‌گرایی از جانب اوست: جهان جدا از تمامیت تعاملات دیدگاهی‌ای که آن را می‌سازند وجود ندارد. این فلسفهٔ تعبیری *(Interpretationsphilosophie)* هم به مثابهٔ تأویل‌شناسی انتقادی (هرمنوتیک انتقادی) و هم به مثابه تجویزی زیبایی‌شناسانه برای جهان‌بینی *(Weltanschauung)* جدید عمل می‌کند. اگر هیچ حقیقت یا زمینهٔ مطلقی وجود ندارد، این سؤال مطرح می‌شود که کدام ارزش‌ها موجب باور به وجود آنها می‌شود. فقدان معنای فی‌نفسه علتی برای بدبینی نیست، چرا که این امر ما را از قید اصول و قواعد معنای انتقال یافته از طریق فرهنگ، رها می‌کند تا به خلق مقاصد، و ارزش‌های مورد نظر خودمان بپردازیم. پویایی در ضرورت غلبه بر نیاز به معنای دریافت شده و رسیده به آدمی (تعریف نیچه از ضعف) به منظور پذیرش مسئولیت برای وضع کردن معنای موردنظر خود آدمی (تعریف نیچه از قدرت) است. تکرار جاودانه توان اخلاقی‌اش را در این بافت بدین‌خاطر به دست می‌آورد که، علاوه بر آن‌که فرضیه‌ای است در بارهٔ این‌که چگونه درون زمان نامحدود قالب‌بندی‌های بی‌پایان ــ امّا به لحاظ عددی محدودی ــ از نیرو باید خود را تکرار کنند، به مثابهٔ نوعی ممنوعیت وجودی نیز عمل می‌کند. آدمی بدون برعهده گرفتن مسئولیت خلاق برای دیدگاه خود، جاودانه محکوم به تکرار همان سرخوردگی است و باورهای اختیار شده‌اش یکی پس از دیگری در درون گرداب این مغاک درهم می‌شکنند. هنر به مثابهٔ ابزار افکندن پرتو معنا و ارزش به درون وجود بدین‌ترتیب در تحلیل نیچه از مخمصه وجودی به مقام والای خود باز می‌گردد. به رغم تأثیر عظیم اندیشهٔ نیچه بر هنر و ادبیات اروپایی، تلقی فلسفی وی همچنان به دلیل پیامدهای عقیدتی دستکاری‌های ویرایشگرانه و با انگیزهٔ سیاسی خواهرش و مشروعیت بخشیدن عجیب روشنفکران مارکسیست به آن، که طالب تداوم بخشیدن به

اسطوره نیچه به عنوان سلف فلسفی فاشیسم هستند، تحریف می‌شود. امّا آنچه بحثی در آن نیست، این است که خلوص نیست‌انگاری متافیزیکی نیچه و تلاش سخت او در غور و بررسی وجود بدون تمسک به توجیهات و دفاعیه‌های دینی، بر جهت اندیشهٔ هایدگری تأثیر گذاشته و به این دلیل، متعاقباً پساساختارگرایی و ساختارزدایی فرانسوی را شکل بخشیده است. در روایت تأویل‌شناسی (علم هرمنوتیک) از معنای آشکارکننده، اینک آنچه شیوه‌های گزیده‌گویی نیچه نشان می‌دهد، مسلم گرفته شده است. از آن‌جاکه واژه‌ها با ناگفته ماندن به همان روشنی ارتباط برقرار می‌کنند که با بیان شدن، سبک گزیده‌گویانه ــ و نه سبک نظام‌مند ــ برای برانگیختن قلمروهای به بیان درنیامدهٔ اندیشه در پس حکم‌ها و ادعاها مناسب‌تر است. سهم مهمی که نیچه در این تغییر بنیادی در حساسیت فلسفی اروپای قرن بیستم داشته است، تنها اینک رفته رفته ارج و قربی می‌یابد که حقیقتاً شایسته آن است.

نیکولاس دیوی

پانوشت مترجم

۱. Perspectivism : اعتقاد به محدود بودن شناخت به چشم‌انداز (perspective) یا منظر شناسنده و رد امکان شناخت مطلق.

۲. Lebenephilosophie : «اصطلاحی آلمانی ... که ... در نیمهٔ دوم قرن بیستم رواج یافت. فلاسفه‌ای چون دیلتای و اورکن (Eurcken) (۱۸۴۶-۱۹۲۶) اغلب آن را به تلقی یا رویکردی نسبت به فلسفه اطلاق می‌کردند که از سویی خود را از ساخت نظام‌های جامع هگل و پیروانش متمایز می‌کرد و از دیگر سو از تمایل تجربه‌گرایی و مثبت‌گرایی اولیه برای کاهش تجربهٔ بشری به مسائل معرفت‌شناختی در بارهٔ حسیّات و تأثرات. امّا فلسفه حیات از شناختی از گوناگونی و پیچیدگی تجربه عینی و پیشاپیش معنی‌دار بشری آغاز می‌شود آن‌گونه که آن تجربه را «زندگی می‌کنیم»؛ تأیید می‌کندکه همه افراد بشر، از جمله فیلسوف، همواره در فرایندهای تاریخی و صور سازمانی غوطه‌ورند؛ و در پی فهم، توصیف و حتی گاهی اصلاح و تغییر این‌ها و الگوهای مختلف روابط درونی و بینابینیشان بدون انتزاع و کاهش آن‌هاست.»

(Jere Paul Surber, "Lebensphilosophie", *CDP*, p. 424.)

۳. «موناد = monad (انگلیسی) = Monade (فرانسوی، ایتالیایی):» جوهر بسیط ـ جوهر فرد ـ موناد. اصطلاح بسیار قدیمی از منشأ فیثاغورث که به‌وسیلهٔ افلاطون به مُثُل (= Les idées [= Ideas]) اطلاق گردید ... و در معانی مختلف به‌وسیلهٔ علمای مسیحی به کار رفته است. بعضی مانند هانری مور (Henry More) و دیگران برای تعیین عناصر مادی (فیزیک) یا روانی (پسیشیک [psychic]) ساده به کار برده‌اند که جهان از آن‌ها ساخته شده است («فرهنگ» آسیلر Subv). این واژه به‌وسیلهٔ لایب نیتس مشهور گردید که [آن‌را] این‌طور تعریف می‌کند: «جوهر ساده‌ای، یعنی بدون اجزاء، که در مرکب‌ها وارد می‌شود.» («مونادولوژی» ۱). «این مونادها عبارت‌اند از اتم‌های حقیقی طبیعت، در یک کلمه عناصر اشیاء» (همان اثر، ۳). آن‌ها نسبت به هر عمل خارجی غیرقابل نفوذ می‌باشند، یکی از دیگری تفاوت دارد و دائماً تحت تغییری قرار دارند که از بطن خودشان ناشی می‌گردد، و همه دارای «عمل اصل درونی» = Appetition و ادراک حسّی = Perception هستند.» صرفنظر از استعدادهای بالاتری که بعضی از آن‌ها واجد می‌باشند.»
لالاند، آندره، فرهنگ عملی و انتقادی فلسفه، غلامرضا وثیق، فردوسی، ۱۳۷۷، ص ۴۷۸.

نیشیتانی، کئیجی[1]

ژاپنی. **و:** ۲۷ فوریه ۱۹۰۰. **ف:** ۱۹۹۱. **رده:** فیلسوف ذِن (Zen)؛ فیلسوف دین. **تحص:** در استان ایشیکاوا و در توکیو به تحصیل پرداخت؛ در ۱۹۲۴ در رشته فلسفه از دانشگاه کیوتو فارغ‌التحصیل شد. **تأثیر:** مایستر اکهارت (Meister Eckhart)، نیچه، داستایوفسکی، کیرکگارد، هایدگر، امرسون، کارلایل، سنت فرانسیس، نیشیدا، سوسِکی (Sosseki)، هکوین (Hakuin) و تاکوان (Takuan). **مثا:** ۱۹۲۶، مدرس اخلاق و زبان آلمانی، کالج امپراتوری کیوتو؛ ۱۹۲۸، مدرس، دانشگاه بودایی اُتانی؛ ۱۹۳۵، استاد دین، دانشگاه امپراتوری کیوتو؛ ۱۹۳۶ ـ ۱۹۳۹، زیرنظر هایدگر در فرایبورگ آلمان به تحصیل پرداخت؛ ۱۹۵۵ ـ ۱۹۶۳، کرسی فلسفهٔ مدرن، دانشگاه دولتی کیوتو.

آثار مهم

(1940) *The Philosophy of Fundamental Subjectivity*; (1946) *Nihilism*; (1948) *Studies in Aristotle*; (1949) *God and Absolute Nothingness*; (1961) *What is Religion?*; (1992) 'The awakening of self in Buddhism', 'The I-thou relation in Zen Buddishm', and 'Science and Zen', in Frederick Franck (ed.) *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*, pp. 22-30, 47-60 and 111-37 respectively.

نیشیتانی از شخصیت‌های اصلی در مکتب کیوتوی فلسفهٔ ژاپن بود، فیلسوفی بودیست ذن و غیرفرقه‌گرا که عمیقاً دلمشغول ایجاد رابطه‌ای درونی و متقابل، نخست بین اخلاقیات مسیحی و بودایی و در درجهٔ دوم بین هستی‌شناسی بودایی سونیاتا *(Sunyata)* (تهی‌وارگی) و هستی‌شناسی‌های اروپایی نیستی (نیست‌انگاری یا نیهیلیسم) بود. نیشیتانی که از شاگردان مارتین **هایدگر** در سال‌های ۱۹۳۶ ـ ۱۹۳۹ بود، در سخنرانی‌های درسی استاد در بارهٔ نیچه و نیست‌انگاری در دانشگاه فرایبورگ شرکت

---

1. Nishitani, Keiji

می‌کرد که این امری حائز اهمیت است. وی یکی از برجسته‌ترین شارحان غیراروپایی سنت عرفانی در الهیات آلمانی و نیز از برجسته‌ترین شارحان آثار کیرکگارد، نیچه هایدگر، و مترجم معروف و شناخته شده‌ای در زبان ژاپنی بود، که یکی از دستاوردهای مهم وی ترجمهٔ جوهر آزادی بشری *(Essence of Human Freedom)* اثر شلینگ به شمار می‌رود.

اصل تأویل شناسانهٔ «دیدگاه خود را از دیدگاه بیگانه مورد پرسش قرار دادن» مشغولیت ذهنی تمام عمر نیشیتانی با اندیشهٔ وجودگرایانه (اگزیستانسیالیستی) اروپایی در قرن نوزدهم و بیستم به عنوان ابزاری برای مشخص کردن و از نظر فلسفی باز معنا بخشیدن به مفاهیم اصلی تفکر ذِن را توصیف می‌کند. نیشیتانی پیشهٔ فلسفی خود را با مشغولیت ذهنی انحصاری و کامل به اندیشمندان سنتِ پدیده‌شناختی و وجودگرایانهٔ قارهٔ اروپا آغاز کرد. زمانی که وی فلسفهٔ نیشیدا را کشف کرد و شناخت، بی‌آنکه از علایق قبلی خود دست بردارد، آن‌ها را ابزاری برای بازپرداختن به سنت دینی و فلسفی ذن دید. نیشیتانی نیز، همچون نیشیدا، در درجهٔ نخست اندیشهٔ خود را به مسئلهٔ نیست‌انگاری و ظرفیت ذن برای پذیرش و درعین حال ایجاد تحولی مثبت در هستی‌شناسی «نیستی» متمرکز کرد. برخی اشارات متنی کوتاه شرایط مرتبط با ادغام جنبه‌های سنت فلسفی اروپایی با سنت فلسفی ذن به دست نیشیتانی را روشن می‌کند.

سنت فرهنگی ژاپن تمایل ندارد همان ارزش‌هایی را که فرهنگ باختر زمین برای فردگرایی قایل است به فردگرایی نسبت دهد. هرچند برای فرد ژاپنی نامعمول بود، این امر که نیشیتانی جوان پس از مرگ پدر و در آغاز درد ناشی از بیماری سل از نوع سخت آن با احساس ناامیدی و یأسی که در خود داشت، به سوی تحلیلگران بزرگ درد آگاهی فردی ــ یعنی نیچه، کیرکگارد، داستایوسکی و هایدگر ــ متوجه شود، از نظر شخصی نامناسب نبود. با این همه به رغم فردگرایی غیرژاپنی آن‌ها، عناصر کلیدی در [تفکر] آن اندیشمندان، آن‌ها را برای نیشیتانی به گونه‌ای عجیب قابل دسترس کرد. بُعد زیبایی‌شناختی ـ وجودی سنت ژاپنی بر زیبایی‌شناختی به عنوان بُعدی که به صورتی بامعنا محسوس و معقول و از نظر عاطفی مناسب است و بُعد وجودی به منزله بُعدی که برخود جوهر هستی شخصی آدمی تأثیر می‌گذارد تأکید می‌ورزد. جمع‌بندی موجزتری از شوق و انگیزه‌های نیچه و هایدگر برای فلسفه نمی‌توان یافت. ارزش والایی که آن‌ها برای شهودهای زیباشناسانهٔ آنچه به‌طور با معنایی، بدون توجه به

خواست و اراده، «فاش می‌شود و از پرده برون می‌افتد» قایلند، به روشنی به موازات فهم ژاپنی از امر زیبایی‌شناختی است. علاوه بر آن، خصیصهٔ بسیار نامشخص زبان ژاپنی، که خود را دراختیار تمثیل و کنایه قرار می‌دهد، پژواکی عجیب در سبک‌های نیچه و هایدگر می‌یابد که منظور و مقصود خود را اغلب نه با عبارات سره و خالص، که با اجازه دادن به ذخایر بر زبان نیامدهٔ معنا در پس سخنِ بیان شده برای بازتاب یافتن از طریق آنچه گفته می‌شود، منتقل می‌کنند. با درنظر گرفتن چنین «تطابق‌ها»ی تأویل‌شناسانه‌ای، شاید تعجب‌آور نباشد که بررسی نیچه و هایدگر از هیچی (nihility) به شدت بر تخیّل فلسفیِ نیشیتانی تأثیر بگذارد، یا این که وی بتواند چنین نقد روشن و با ربط و معنایی از تحلیل آن‌ها، امّا از دیدگاه فلسفی ذن بودیسم، به دست دهد.

مایهٔ زیرساختی اندیشهٔ نیشیتانی دینی است ــ به معنای خاص مکتب ذن مبنی بر نفی تمایز بین طلب دینی و طلب فلسفی. وقتی نیشیتانی می‌نویسد که دین نمایش وجودی امر مسئله‌انگیزی است که مندرج در حالت معمولیِ خودْبودن است، به همان ترتیب و به صورتی برابر حکم تیلیش را هم مبنی بر این که نقش شایسته فلسفه پیشبرد علایق وجودی، وجودی ساختن حالت هستی بشریت است، می‌پذیرد. گذر از «حالت معمولی خودْبودن» به «وجود بشری کاملاً وجودی شده» در قالب واژه‌های نیشیتانی سفر از «شک بزرگ» *(taigi)* به «تصدیق بزرگ» است، از کشف دردناک تهی بودن هستیِ خودْمحور به این بصیرت شورآفرین که این از دست دادنِ خودْمداری (موهوم) شرط فهمیدن و تحقق بخشیدن به امری است که در واقع همیشه برقرار بوده است: این که آدمی نه جدا از جهان و نه در برابر آن قرار گرفته است، بلکه درهم تنیده شده با تمامی جنبه‌های آن است.

پیش‌فرض‌های این استدلالِ استحاله‌ای هشت لایه‌اند. اول این که همه چیزها در حال شدن هستند (شوجو / shojo: کون و فساد مداوم) از آن‌جا که آن‌ها هیچ چیز (مو / *mu*)اند یا فاقد جوهرند. دوّم این که بنابراین جهان نوعی تهی ـ وارگی است (سونیاتا / *sunyata*). سوم این که چیزهایی را که جهان را می‌سازند باید نه به مثابهٔ هویت‌های ثابت بلکه به مثابهٔ حوزه‌های توان (force) یا نیرو (energy) دید، که خصلت آن‌ها به‌طور مستمر برحسب تراکم (density) و تقرّب (proximity) متقابل تغییر می‌کند. چهارم این‌که نیشیتانی این هستی‌شناسی نیچه‌ای را با مفهوم بودایی «شبکه‌های علیّت» (پراتیتیا ـ ساموتپادا[1] / *pratitya - samutpada*) معادل قرار می‌دهد و بدین‌وسیله مفهوم

سانسکریت کارما *(karma)* (همبستگی همهٔ چیزها) را با عشق به تقدیر *(amor fati)*، [آموزه] نیچه، مرتبط می‌سازد. پنجم این‌که نیشیتانی با تطبیق مدعای سوترای دل [یکی از متون بودایی] مبنی بر این‌که «حجاب جهل» علت اصلی درد و رنج است، بر آن است که، با احترام به گفته نیچه، مشغولیت ذهنی خودخواهانه به نفس، توهمات و قصه‌های روان‌شناسی و «متافیزیک گرامر» ما را از مشاهده و درک آن «خودی که خود نیست» ــ یعنی «خود اصلی» که «زمینه و وطن» شورآفرین خود را در به هم پیوستگی همهٔ آن حوزه‌هایی دارد که سونیاتا *(sunyata)* را تشکیل می‌دهند ــ باز می‌دارند. ششم این‌که نیشیتانی آن‌گاه نقدی از فن‌آوری غربی را آغاز می‌کند، نه چندان به دلیل این‌که آن فن‌آوری توهم نفس به منزله فاعل‌شناسایی جدا و بی‌طرف را پیش‌فرض می‌گیرد، بلکه بدین علت که تبیین مکانیکی همان سوژه‌ای را که بنا بر فرض در خدمت آن است، زائد و بیهوده می‌سازد: «در اساس تفکر فن‌آورانه ... «بشریت‌زدایی» از بشر نهفته است ... در مورد انسان، بُعدی که از آن یک «تو» با یک «من» مواجه می‌شود، کاملاً محو و حذف شده است». هفتم این‌که آنچه نیشیتانی را در روند «بشریت‌زدایی» به وحشت می‌اندازد، ظهور برگشت‌ناپذیر آن چیزی است که نیچه آن را «نیست‌انگاری منفعل» می‌خواند. تخریب و تحریف «چرا»ی وجودی به «چگونه» بی‌هدف تبیین ماشینی به دست فن‌آوری چنین القا می‌کند که «به خاطر ـ چه ـ چیزی» غایی ممکن است اصلاً به خاطر هیچ چیز باشد. لذا علم و فلسفهٔ غرب از نظر نیشیتانی به بحران یأس نیست‌انگارانه منجر می‌شود. امّا، هشتم این‌که واژهٔ ژاپنی برای بحران، با این حال، حاوی معنای تلویحی فرصت و موقعیت نیز هست، و در لحظهٔ «شک بزرگ» است که نیشیتانی قابلیت‌های خود را نشان می‌دهد.

راه‌حل نیچه برای نیست‌انگاری منفعل، نیست‌انگاری فعال است. اگر هیچ معنای فی‌نفسه‌ای وجود ندارد، نه فقط نمی‌توان جهان را به بی‌معنایی محکوم کرد (نیست‌انگاری منفعل)، بلکه ما آزادیم تا معانی و دیدگاه‌های خود را بیافرینیم (نیست‌انگاری فعال). نیشیتانی به درستی درمی‌یابد که نیست‌انگاری فعال نیچه مستلزم گذار از نیست‌انگاری منفعل است. امّا این مطلب، تلویحاً متضمن این معناست که نیست‌انگاری فعال نمی‌تواند به‌طور کامل بر ماسبق منفعل خود غلبه کند، چرا که عمل آفرینش ارزش‌های «جدید» دقیقاً آن شکاف بین سوژه و جهان را که در وهلهٔ اول اساس تقابلی و مخالفانه را برای مسئله نیست‌انگاری منفعل ایجاد می‌کند، مسلم می‌گیرد.

پس از برملا کردن بن بست در تجزیه و تحلیل غربی از نیست‌انگاری، نیشیتانی از طریق نیشیدا به سنت ذن باز می‌گردد، امّا مسلح به فنون فلسفی اروپایی که قابلیت برگرداندن حکمت بی‌واژه و کلام ذن را به کلمات و واژه‌های معقول و با معنا دارد. دستاورد آن بازگشت این است که نیست‌انگاری را می‌توان وادار به غلبه بر خود کرد. درنظر نیشیتانی «دین مواجههٔ وجودی با امر مسئله‌انگیز در حالت معمولی خودْبودن است». در دیالکتیک بودایی «شک (فلسفی) بزرگ» ممکن است به «تصدیق (دینی) بزرگ» استحاله یابد. نیشیتانی با رجعت به مفهوم شبکه‌های علّی بدون ماهیت، خاطرنشان می‌کند:

> در آن حوزهٔ تهی‌وارگی، هر چیزی قابلیت‌های خود را نشان می‌دهد و در تأییدِ نفس خود را آشکار می‌کند، هر چیزی بنا بر امکان و قابلیت *(virtus)* هستی خویش. روی آوردن و ورود به آن حوزه، برای ما انسان‌ها، به معنی تصدیق بنیادین هستی همه چیزهاست و در عین حال تصدیق بنیادین وجود خودمان. حوزهٔ تهی‌وارگی چیزی جز حوزهٔ تصدیق بزرگ نیست.

نمی‌توان بیش از این از نیست‌انگاری فعال نیچه فاصله گرفت، چون درحالی که نیچه فرد خلاق را از کسانی که نمی‌توانند بر نفرت از نیست‌انگاری منفعل غلبه کنند جدا می‌کند، موضع نیشیتانی از طریق «دریاهای نیست‌انگاری»، صلح و سازشی شورآفرین را بین خودِ «تهی» یا «پالایش شده» و همهٔ موجودات دیگری که «حوزهٔ تهی‌وارگی» ــ یعنی همان جهان ــ را تشکیل می‌دهند، پیشنهاد می‌کند. رسالت فلسفی نیشیتانی بدون شک به دلیل قرار گرفتنش هم در درون و هم در برون سنت خود بیش از پیش مشکل شده است، با این حال دقیقاً به همین دلیل که او می‌کوشد «[سنت] خود را از دیدگاه بیگانه مورد پرسش قرار دهد»، ما ـ بیگانگان اروپایی ـ نیز «دیدگاهی فوق‌العاده نسبت به [سنت و فرهنگ] خودمان» کسب می‌کنیم.

نیکولاس دِیوی

نیشیدا، کیتارو[1]

ژاپنی. و: ۱۸۷۰. ف: ۱۹۴۵. رده: فیلسوف ذن. **تأثیر**: به شدت متأثر از آیین ذن بودیسم،الهیات سلبی نیکولاس کوزایی، مثبت‌گرایی فرانسوی، برگسون، ویلیام جیمز، فیخته و هگل. **منا**: ۱۹۰۱، کوجی یا عامل غیرروحانی ذن *(koji)*؛ استاد فلسفه و دین، دانشگاه سابق امپراتوری در کیوتو.

آثار مهم

(1911) *An Inquiry into the Good*; (1915) *Thought and Experience;* extended in 1937; (1917) *Intuition and Reflection in Self-consciousness*; (1923) *Art and Morality*; (1927) *From the Actor to the Seer*; (1930) *The Self-consciousness of the Universal*; (1932) *The Self-determination of Nothingness*; (1933-4) *Fundamental Problems of Philosophy*; (1933-45) *Philosophical Essays*, 3 vols; (1945) *The Logic of the Place of Nothingness and the Religious World-view*.

کیتارو نیشیدا نخستین «فیلسوف» مدرن ژاپن به معنای اروپایی آن شمرده می‌شود و نام او در وهلهٔ نخست با بنیان «مکتب کیوتو» در فلسفه همراه است. نیشیدا از طریق نقشی که در آن مکتب ایفا کرد، تأثیر و نفوذ بارآوری برفلاسفهٔ قرن بیستم ژاپن، همچون ماسائو و (Masao)، یوشینوری تاکه‌یوچی (Yoshinori Takeuchi)هاجیمه تانابه و (Hajime Tanabe) به‌ویژه بر دو تن از بزرگ‌ترین اشاعه‌دهندگان تفکر ژاپن در غرب در قرن بیستم ــ یعنی دی. تی. سوزوکی بر (D. T. Suzuki)کئیجی **نیشیتانی** ــ بر جای گذاشت.

شاید مسیرهای مخصوص اندیشه‌های اروپایی و ژاپنی اینک چنان به صورتی موافق با یکدیگر در یک خط قرار گرفته‌اند که اهمیت دستاوردهای فلسفی نیشیدا را در خارج از آسیا می‌توان درک کرد و ارج گذاشت. پس از کارهای دوران‌ساز **نیچه و هایدگر**

---

1. Nishida, Kitaro

بخش بزرگی از فلسفه قاره‌ای اروپا کوشیده است تا چالش نیست‌انگاری را با مشخص کردن طبیعت وجود و تجربهٔ وجودی بدون تمسک به اصول جزمی متافیزیکی یا زبانی فلسفی که با مقولات سنتی متافیزیک آلوده شده باشد، حل و فصل کند. برعهده گرفتن چنین برنامه‌ای بسیار مشکل است زیرا اندیشهٔ اروپایی فاقد آن چیزی است که سنت بودایی مدت‌هاست از آن برخوردار است، یعنی تحلیلگری تجربی قادر به نظریه‌پردازی در بارهٔ نیستی. از دیگر سو، وضعیتی که بسیاری از اندیشمندان دینی ژاپنی پس از استقرار مجدد میجی[1] در ۱۸۶۸ با آن روبرو شدند، تسلیم شدن در برابر تأثیرات فزایندهٔ هنجارهای فکری اروپایی بود،تبدیل شدن به مرتجعان ملی‌گرای کامل یا به کارگیری توپخانهٔ مفاهیم فلسفهٔ اروپایی به عنوان ابزاری برای رسانیدن بصیرت‌های فلسفهٔ غیرجزمی امّا پرابهام و فرّار ذِن به شفافیتی قابل انتقال به خوانندگان ژاپنی و اروپایی به یکسان. نیشیدا راه دوم را برگزید و نظرگاهی عمیقاً غیرنیست‌انگارانه و مبتنی بر ذن در بارهٔ هیچی (nihility) را در قالب واژه‌های فلسفی غرب به فلسفهٔ اروپایی عرضه کرد.

مواجهه اندیشهٔ بودایی با فلسفهٔ غربی در آثار نیشیدا تغییر موضعی مفهومی و تجربی را دربر دارد که از خصیصه‌های آثار اوست. در عین حال که مسیحیت و مابعدالطبیعه غربی ممکن است با اعتقاد به قرار داشتن وجود مطلق (خدا) فراتر از بیان بی‌واسطه و نیز تجربه بی‌واسطه در موضعی ضعیف‌تر قرار داشته باشند، از امتیاز چارچوبی مفهومی که می‌تواند امر متعال را بشناسد برخوردارند. برعکس، فلسفهٔ ذِن دارای این امتیاز است که مطلق (یعنی، واقعیت «چنان‌که هست») را برای تجربهٔ بی‌واسطه قابل بررسی می‌شمرد، درحالی که فاقد توپخانهٔ مفاهیم و مضامینی است که به وسیله آن‌ها آنچه را که در ورای بیان بی‌واسطه قرار گرفته است دریابد. نیشیدا در جهت ادغام جنبه‌های مثبت هر دو سنت اروپایی و ذِن با طرح این اندیشه می‌کوشد: شهود تجربی ذِن از نیستی مطلق (zettai mu) را می‌توان از نظر مفهومی از طریق برداشت سلبی نیکولاس کوزایی از خدا مشخص و تبیین کرد: [خدا] هرگز آنچه می‌توان در بارهٔ او گفت نیست. چراکه همیشه بیش از آن است؛ او آن چیزی است که گفته نمی‌شود که هست.

استمداد طلبیدن نیشیدا از نیستی مطلق *(sunyata)* را نباید در چارچوب تضاد متداول هستی و نیستی، تصدیق و انکار، درک کرد. زِتّای‌مو (zettai mu) هم

دربرگیرنده همزمانی درون‌ذاتی همهٔ چیزهایی است که هست می‌شوند (آفرینش از نیستی) و هم دربردارنده همزمانی درون‌ذاتی تمامی چیزهایی که درمی‌گذرند و از میان می‌روند. این نزدیک به همان چیزی است که متافیزیک وجودی نیچه و هایدگر آن را «هستیِ» هرگونه شدن می‌خواند. نیشیدا به جای آن‌که مطلق را «هستی» (Being) بخواند، آن را با این استدلال که اگر مطلق «هستی»ای مطلق می‌بود همهٔ توان‌های بالقوه فعلیت می‌یافت و نامحدودیت کون و فساد نفی می‌شد، «نیستی» (nothingness) می‌نامد. زِتای مو ظاهراً آن قابلیت بالقوه را حفظ می‌کند و امکان نیست‌انگاری مثبت وجودی را به اندیشهٔ غربی عرضه می‌دارد. این امر به نیشیتانی، یکی از با استعدادترین اخلاف نیشیدا، محول شد که معانی، و پیامدهای تلویحی چنین طرز تفکری را بررسی کند.

نیکولاس دیوی

پانوشت مترجم

۱. امپراتور ژاپن (۱۸۶۷ ـ ۱۹۱۲) که در تاریخ نماد تجدّد و مدرنیزاسیون این کشور شناخته شده است.

وایتهد، اِی. اِن. (آلفرد نورث)[1]

بریتانیایی. **و:** ۱۵ فوریهٔ ۱۸۶۱، رامزگیت، انگلیس. **ف:** ۳۰ دسامبر ۱۹۴۷، کمبریج، ماساچوست. **رده:** ریاضیدان؛ فیلسوف علم؛ مابعدالطبیعه‌شناس روندی. **علا:** فلسفهٔ علم. **تحص:** کالج ترینیتی، کمبریج، لیسانس ۱۸۸۴، دکتری علوم ۱۹۰۵. **تأثیر:** ماکسول، بول (Boole) و راسل. **منا:** ۱۸۸۴ ـ ۱۹۱۰، عضو هیئت علمی، دستیارِ مدرس ارشد، دانشگاه کمبریج؛ ۱۹۱۱ ـ ۱۹۱۸، مدرس ریاضیات کاربردی و مکانیک، کالج دانشگاه، لندن؛ ۱۹۱۸ ـ ۱۹۲۴، استاد ارشد ریاضیات، کالج سلطنتی علم و تکنولوژی، لندن و رئیس دانشکده علوم، دانشگاه لندن (۱۹۱۸ ـ ۱۹۲۲)؛ ۱۹۲۴ ـ ۱۹۳۷، استاد فلسفه، دانشگاه هاروارد؛ ۱۹۳۱، عضو انتخابی فرهنگستان بریتانیا؛ ۱۹۴۵، دریافت نشان لیاقت از جانب پادشاهی بریتانیا.

آثار مهم

(1910-13) (with Bertrand Russell) *Principia Mathematica* ; (1919) *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*; (1920) *The Concept of Nature*; (1922) *The Principle of Relativity, with Applications to Physical Science*; (1925) *Science and the Modern World*; (1926) *Religion in the Making*; (1927) *Symbolism: Its Meaning and Effect*; (1928) *The Aims of Education and Other Essays*; (1929) *The Function of Reason*; (1929) *Process and Reality: An Essay in Cosmology*; (1933) *Adventures of Ideas*; (1934) *Nature and Life*; (1938) *Modes of Thought*.

وایتهد نخست در حوزهٔ ریاضیات سرشناس شد. پایان‌نامه‌اش برای یافتن مقام دستیاری آموزشی به رساله در بارهٔ الکتریسیته و خاصیت مغناطیسی، اثر ماکسول اختصاص داشت. وایتهد با غرقه شدن در تحقیق و مطالعهٔ نظام‌های گوناگون استدلال نمادین همبسته با جبر متعارف، نظیر عوامل چهارتاییِ (quaternions) همیلتون،

---

1. Whitehead, A(lfred) N(orth)

حساب مصداقی گراسمن و منطق نمادین بول (Boole)، در ۱۸۹۸ رساله‌ای در **بارهٔ جبر عمومی، باکاربردهایش**، ج اول (انتشارات دانشگاه کمبریج) را تألیف کرد. در ۱۹۰۳ به عضویت انجمن سلطنتی در لندن انتخاب شد. سپس، (۱۹۰۳) **اصول موضوعهٔ هندسهٔ فضایی** (انتشارات دانشگاه کمبریج) و در ۱۹۰۷ **اصول موضوعهٔ هندسهٔ ترسیمی** (انتشارات دانشگاه کمبریج) را منتشر کرد.

در همان حین، وایتهد این نظر منطق‌گرایانه را پذیرفت که مبانی ریاضیات بر منطق استوار است، نظری مورد تأیید برتراند **راسل**، شاگرد سابقش در کمبریج که به فلسفه متمایل شده بود. در ۱۹۰۱ وایتهد و راسل همکاری معروف خود را ــ که در آن وایتهد در مقام ریاضیدان و راسل در مقام فیلسوف مشارکت داشت ــ برای تألیف **مبانی ریاضیات** *(Principia Mathematica)* آغاز کردند. قرار بر این بود که وایتهد جلد چهارمی نیز در بارهٔ هندسه فراهم آورد، امّا هرگز این امر را به انجام نرسانید. مطلب جدید در چاپ دوم (۱۹۲۵) منحصراً متعلق به راسل است. وایتهد پس از استعفا از شغل مدرسی در کمبریج و نقل مکان به لندن، کتاب درسی مقدماتی عمومی‌ای برای کتابخانهٔ دانش مدرن دانشگاه داخلی با عنوان **مقدمه‌ای بر ریاضیات** (لندن: انتشارات ویلیامز و نورگیت، ۱۹۱۱) پدید آورد. وی همچنین چندین خطابه ایراد کرد و تعدادی مقاله در بارهٔ تعلیم و تربیت نوشت که در کتاب‌های **سازماندهی فکری، آموزشی و علمی** (لندن: ویلیامز و نورگیت، ۱۹۱۷) و **ضرباهنگ آموزش** (لندن: انتشارات کریستوفرز، ۱۹۲۲) منتشر شدند. این مرحله از کار وی با کتاب **اهداف آموزش و دیگر مقالات** (۱۹۲۸) به اوج خود رسید. در لندن کانون توجه وایتهد به فلسفهٔ علم منتقل شد. این انتقال که وی را با نوواقع‌گرایانی مانند جی. یی. **مور**، سی. دی. برود (C. D. Broad)، تی. پی. نان (T. P. Nunn) و برتراند راسل همراه و متحد ساخت، همچنین به جدایی فلسفی وی از راسل نیز منجر شد.

افاضات وایتهد در فلسفهٔ علم یا فلسفهٔ طبیعت در چندین کتاب قابل توجه گرد آمده است. **تحقیقی در بارهٔ اصول شناخت طبیعی** (۱۹۱۹) به واقع‌گرایی وایتهد جان بخشید. **مفهوم طبیعت** (۱۹۲۰) وی انشعاب طبیعت به ذهن و طبیعت را محکوم و با گزینش موضعی واقع‌گرایانه، طبیعت را متشکل از گذار رویدادها تصویر کرد، که می‌بایست در قالب ابژه‌ها درک شود. از جمله آنچه وایتهد «ابژه‌های ابدی» می‌خواند، کلیّات تکرار شونده‌ای شبیه به صُور افلاطون یا جوهرهای سانتایانا. در این اثر، وایتهد

همچنین پرده از روش خود مبنی بر انتزاع وسیع و پردامنه برداشت، روشی برای شرح و تبیین این که چگونه ذوات ریاضی نظیر نقطه و خط از تجربه عینی منتزع می‌شوند. اصل نسبیت، باکاربردهایش در علوم طبیعی (۱۹۲۲) حاصل تلاش وایتهد بود برای طرح نظریه‌ای بدیل نظریهٔ اینشتین. در هاروارد فلسفهٔ وایتهد گرایشی فرضیه‌پردازانه (speculative) به خود گرفت. در علم و جهان مدرن (۱۹۲۵) وی نشان داد که چگونه پیش‌فرض‌های مقوله‌ای که فلاسفه ــ دانشمندان قرن هفدهم آن‌ها را صورت‌بندی کرده بودند نوعی کیهان‌شناسی را به نمایش می‌گذاشتند که شاعران رُمانتیک قرن نوزدهم به دلیل بی‌ارزش جلوه یافتن طبیعت در آن علیه آن شوریدند، و کشفیات علمی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در حال ساقط کردن آن بود. آنچه وایتهد پیشنهاد کرد چیزی کم‌تر از انقلابی در کیهان‌شناسی فلسفی نبود، بازاندیشی مقولات اساسی اندیشه. علم و جهان مدرن موفقیتی همگانی به دنبال داشت. این کتاب نظریه‌های تخصصی علمی را که فقط برای اهل فن معنا داشت ــ همچون [نظریه‌های] نسبیت و مکانیک کوانتوم ــ شرح و توضیح داد و این مضامین علمی را با طیف کاملی از ارزش‌های انسانی در تاریخ، ادبیات، دین و تمدن همراه ساخت. کتاب مذکور همچنین عباراتی فلسفی را که بعدها در فلسفه روند جا افتادند ــ همچون خطای عینیت یا انضمامیت نابجا (misplaced concreteness)، خطای جای بسیط و ساده (simple location)، مفهوم خدا به مثابهٔ اصل تعین (concretion) ــ مطرح و معرفی کرد. دین در حال ایجاد (۱۹۲۶) دین را چیزی تعریف می‌کند که فرد در خلوت خود به آن می‌پردازد تا تازگی [آفرینش] را درک کند، ارج و سپاس گزارد و از فقدان و از دست دادن که تغییر یا روند (process) مستمر مستلزم آن است تسلی یابد. به علاوه این کتاب، در آن‌جا که کیفیت پویا و دینامیک دین را که خود درگیر تغییر و تحول است برجسته می‌سازد، به پیشبرد الهیات روند (process theology) می‌پردازد. نمادگرایی: معنا و حاصل آن (۱۹۲۷) نظریهٔ وایتهد را در بارهٔ معنای مفهومی و معرفت مبتنی بر ادراک حسّی مطرح ساخت. این معرفت‌شناسی نظریه‌های وارثان دیوید هیوم در آن زمان را رد کرد. این کتاب دو نوع ادراک حسّی را شناسایی می‌کند، ادراک حسّی در حالت بی‌واسطگی بازنمودی (presentational immediacy) و ادراک حسّی در حالت کارآیی علّی (causal efficacy). وایتهد، آماده برای ارائه یک نظام فلسفی جدید، فرصت ایجاد شده در درسگفتارهای گیفورد را که وی در ۱۹۲۸ در ادینبورو [واقع در اسکاتلند] ایراد

کرد برای انجام این مهم مغتنم شمرد. نتیجهٔ کار معروف‌ترین نظام فلسفهٔ فرضیه‌پردازانه در زبان انگلیسی در طول قرن بیستم بود: روند و واقعیت (۱۹۲۹). وایتهد فلسفه فرضیه‌پردازانه را تلاش برای برپا کردن نظامی همبسته و منسجم از مقولات تعریف کرد که به اندازه کافی جامع باشد تا بتواند هر فقره از تجربه را تعبیر و تفسیر کند؛ وایتهد چنین نظامی را، که در معرض تجدیدنظرهای بعدی بود، پیشنهاد کرد. از جمله نُه مقولهٔ وجود در آن نظام، مقولات ذوات بالفعل، ابژه‌های جاودانه، دریافت‌های حسی و شبکه‌های ارتباطی را می‌توان نام برد. ذات بالفعل فرصت و موقعیتی برای تجربه است، همذات با ساده‌ترین رویداد کوانتومی؛ چنین ذاتی تمامی گذشته خود را به صورت سلبی و ایجابی حس می‌کند ــ یعنی به‌صورت حسی درمی‌یابد، اغوا می‌شود، جذب می‌شود، یا خود را کامل می‌کند، سپس زوال می‌یابد و از میان می‌رود تا اخلافش آن را به صورت حسی دریافت کنند. مقومات ساختمان آن ابژه‌های جاودانه هستند که وارد آن ذات می‌شوند یا آن ذات آن‌ها را به طور حسی دریافت می‌کند. ذوات بالفعل جوامع یا شبکه‌های ارتباطی را می‌سازند: شخص انسان، برای نمونه، یک جامعه است. متمایز از مقولات وجود مقولهٔ غایت است: این مقوله آفرینش است، یکی و بسیاری. امّا آفرینش، خدا نیست: نه ذاتی بالفعل است نه اجتماعی از فعلیت‌ها، بلکه غلیان فعالیت یا نوآوری است، خیزش سیلان جاری در همهٔ ذوات بالفعل. اندیشهٔ خدا مفهومی مشتق از مقولات است، الزامات و تعهدات مقوله‌ای و تبیین‌های مقوله‌ای که وایتهد آن‌ها را پیش می‌برد. خداوند در مقام نخستین حادثهٔ آفرینندگی، در ذات ازلی و در ذات تبعی خود، ذات بالفعلی است که نظم کیهان را تضمین می‌کند. روند و واقعیت مورد تمجید عظیم برخی فلاسفهٔ آمریکایی نظیر اف. اس. سی. نورثروپ، پاول وایس، و چارلز **هارتشورن** قرار گرفته است، هرچند دیگرانی چون دبلیو. وی. اُ. **کواین** بیش‌تر به تداوم خط آثار اولیهٔ وی تمایل دارند. با این حال، [روند و واقعیت] هنوز سرچشمهٔ اصلی الهیات روند باقی مانده است. اثر قابل توجه در میان آخرین کتاب‌های وایتهد ماجراهای اندیشه‌ها (۱۹۳۳) است. این اثر فلسفهٔ تمدن وی را عرضه می‌دارد و بر نقش اولیه و خلاق آرا و تصورات کلّی تأکید می‌کند. این کتاب همچنین دسترسی آسان به فلسفهٔ پختهٔ وایتهد را میسر می‌سازد.

آندرو رک

مأخذ: DNB 1941 - 50, Edwards.

ویتگنشتاین، لودویگ یوزف یوهان[1]

اتریشی (در ۱۹۳۹ به تبعیت بریتانیا درآمد). **و:** ۲۶ آوریل ۱۸۸۹، وین. **ف:** ۲۹ آوریل ۱۹۵۱، کمبریج، انگلیس. **رده:** اتمیست یا ذرّه‌گرای منطقی (شکل پیشرفته آن)؛ بعدها، در رده‌بندی منحصر به خود. **علا:** زبان؛ فلسفهٔ ذهن؛ منطق؛ فلسفهٔ ریاضیات؛ ماهیت فلسفه. **تحص:** مدرسهٔ عالی فنی، شارلوتنبورگ، ۱۹۰۶ ـ ۱۹۰۸؛ دانشگاه منچستر ۱۹۰۸ ـ ۱۹۱۱؛ کالج ترینیتی، کمبریج ۱۹۱۱ ـ ۱۹۱۳. **تأثیر:** در فرهنگ و ارزش وی از بولتزمان (Boltzmann) هرتز (Hertz)، شوپنهاور، فرِگه، راسل، کراوس (Kraus)، لوس (Loos)، واینینگر (Weininger)، اشپنگلر و اسرافا (Sraffa) نام می‌برد؛ بروور (Brouwer) را نیز می‌توان به این فهرست افزود. **منا:** عضو هیئت علمی کالج ترینیتی، کمبریج، ۱۹۳۰ ـ ۱۹۳۶؛ استاد فلسفه و عضو هیئت علمی کالج ترینیتی، کمبریج ۱۹۳۹ ـ ۱۹۴۷.

آثار مهم

(1921) *Logisch-Philosophische Abhandlung*, in *Annalen der Naturphilosophie* vol. 14. (1914-16) *Notebooks 1914-16;* ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright; (1929) 'A lecture on ethics'; in *Philosophical Review* 74, 1965; (before 1933) 'Philosophy', sections 86-93 of the so-called *Big Typescript*; (1933-5) *The Blue and Brown Books*; (1931-48) 'Bemerkungen über Frazers *Golden Bough';* ed. R. Rhees, in *Synthese* 17, 196 ; (1937-44) *Bermerkungen über die Grundlagen der Mathematik* ; (1938 and 1942-6) *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief;* ed. C. Barrett, Oxford: Blackwell, 1966; (to 1949) *Philosophische Untersuchungen*; (1949-51) *Über Gewissheit* ; (1914-51) *Vermischte Bermerkungen.*

دیگر آثار منتشر شده ویتگنشتاین از مکاتبات، یادداشت‌های شاگردان و دانشجویان از سخنرانی‌های درسی وی و متون نوشته او که از نظر اندازه از یادداشت‌های کوتاه تا متون کامل

1. Wittgenstein, Ludwig Josef Johann

و ماشین شده متفاوت‌اند، تشکیل شده است. چند نوشتهٔ کوتاه و مهم وی در مأخذ زیر جمع‌آوری شده‌اند:

J. Klagge and A. Nordmann (eds) (1993) *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions 1912-1951.*

ویتگنشتاین تأثیرگذارترین فیلسوف قرن بیستم در جهان انگلیسی‌زبان بوده است. تفسیرها در مورد آثار وی به صورتی ریشه‌ای تقریباً در مورد هر نکته‌ای مختلف‌اند، تا حدی که گمراه‌کننده است اگر گفته شود که شرح و تفسیر بی‌طرفانه‌ای از کار وی می‌توان به دست داد. برای شکل بخشیدن به دیدگاهی نسبت به دو مرحلهٔ کار ویتگنشتاین ــ که دو شاهکار وی، رسالهٔ منطقی ـ فلسفی و تحقیقات فلسفی نمایندگان آن دو مرحله هستند ــ و رابطهٔ بین آن‌ها، کسب اطلاعاتی در مورد زندگی وی ضروری است. عقاید موجود در بارهٔ گسست یا عدم گسست در رشد فکری وی از شارحانی که تغییر موضع کاملی را مشاهده می‌کنند تا آن‌ها که اثر علایق و دیدگاه‌هایی پایدار را می‌بینند متفاوت است.

ویتگنشتاین در جوانی به مدت شش سال درس مهندسی خواند. او مدت کوتاهی، در اواخر دههٔ ۱۹۲۰، در مقام مهندس معمار کار کرد. شاید در نتیجهٔ همین امر، گهگاه رویکردی عملی و تقریباً مکانیکی به فلسفه را در کار وی می‌توان دید، حتی در نگارش کتابی چنان انتزاعی همچون اشاراتی در بارهٔ مبانی ریاضیات (ر.ک. (I, SS 119, 122; III, SS 21, 49, 51; V, S 51

در ۱۹۱۱ وی به کالج ترینیتی کمبریج رفت تا به سفارش و راهنمایی **فرگه** نزد **راسل** به تحصیل بپردازد. مضامینی که به زودی پس از آن در دفترچه‌های یادداشت وی جان گرفتند، شامل برخی افکاری بودند که سال‌ها اندیشهٔ راسل را به خود مشغول کرده بود: طبیعت و مواد تشکیل‌دهنده گزاره؛ رابطهٔ آن با چیزها یا ابژه‌ها؛ صدق منطقی. همچنین، دلمشغولی به مسائل مربوط به اراده، نفس و جایگاه ارزش در آن دفترچه‌ها به چشم می‌خورد که شاید آن‌ها را از مطالعات اولیه‌اش در مورد آثار شوپنهاور به بار آورده بود.

رسالهٔ منطقی ـ فلسفی در طول جنگ جهانی اول، به هنگامی که ویتگنشتاین در ارتش اتریش خدمت می‌کرد، نگاشته شد. (تعداد اندکی از آثار کلاسیک فلسفی در شرایطی بدتر از این نوشته شده است.) وی در نامه‌ای به لودویگ فون‌فیکر (۱۹۱۹) در بارهٔ آن نوشت: «اثر من از دو قسمت تشکیل شده است: آنچه در این‌جا ارائه شده

است و علاوه بر آن همهٔ آنچه ننوشته‌ام. و دقیقاً همین بخش دوم بخش مهم آن است. کتاب من حوزهٔ اخلاقیات را گویی از درون محدود می‌کند.» (پی. انگلمن، نامه‌هایی از لودویگ ویتگنشتاین و خاطره‌ای از او، آکسفورد، ۱۹۶۷،ص ۱۴۳). به‌رغم استخوان‌بندی منطقی و راسلی این‌کتاب ـ که مورد توجه فنی عظیم شارحان و مفسران بعدی انگلیسی ـ آمریکایی قرار گرفت ـ تأکید ویتگنشتاین بر اهداف اخلاقی رساله باید مورد توجه جدی قرار گیرد. وی بر این باور بود (و حداقل تا «سخنرانی در بارهٔ علم اخلاق» در ۱۹۲۹ بر این باور ماند) که ارزش خارج از آنچه وی آن را «جهان» تلقی می‌کرد قرار دارد: «اگر ارزشی وجود دارد که دارای ارزش است، باید خارج از تمامی حوزهٔ آنچه اتفاق می‌افتد و برقرار است قرار گرفته باشد» (۴۱. ۶).

وی نیاز داشت «آنچه را که اتفاق می‌افتد و برقرار است» با آنچه در بارهٔ آن می‌توان گفت جفت و جور کند، و آن را از آنچه نمی‌توان گفت جدا سازد ـ [آنچه نمی‌توان] در بارهٔ «معنای جهان» (۴۱. ۶) و در بارهٔ «اراده تا آن‌جا که موضوع اوصاف اخلاقی است» گفت (۴۲۳. ۶). گفتن امکان‌پذیر است. گفتن ـ زبان ـ تشکیل شده است از «تمامیّت گزاره‌ها» (۰۰۱. ۴). و «فقط گزاره‌ها معنا دارند» (۳۱. ۳). امّا «اگر جهان جوهر نداشت، آن‌گاه این امر که آیا یک گزاره معنایی دارد بسته به آن بود که آیا گزاره دیگری صادق است یا نه. در آن صورت، ما نمی‌توانستیم هیچ‌گونه تصویری از جهان (صادق یا کاذب) ترسیم کنیم» (۱۲ ـ ۲۱۱. ۲). امّا «ما» می‌توانیم این کار را انجام دهیم ... بنابراین، جهان جوهری دارد ... استدلال، استدلالی کانتی، استعلایی (transcendental) است و به جهانی از ابژه‌ها منجر می‌گردد، که در زبان تصویر می‌شوند. «یک گزاره تصویری از واقعیت است» (۰۲۱. ۴ / ۰۱. ۴) و «تمامیّت گزاره‌های صادق کلّ علوم طبیعی است ...» (۱۱. ۴).

ویتگنشتاین متکی به دوگانگی قدرتمندی بود: در یک سو زبان قرار دارد متشکل از گزاره‌های مرتبط به یکدیگر (۱۴۱. ۳)، که در آن هر چیز گفتنی وابسته است (بدون آن که الزاماً قابل کاهش باشد به) این امر واقع که گزاره‌های بنیادی و اولیه می‌توانند وضعیت‌های امور را به تصویر بکشند؛ در سوی دیگر قلمروهای اراده، اخلاق و عرفان قرار دارد. در این‌جا هیچ چیز امکان ندارد گفته شود، گرچه ممکن است چیزی نشان داده شود. منطق و ریاضیات، که نمی‌توان آن‌ها را عرضه کنندگان امور واقع در بارهٔ جهان دانست، همان‌گویی (tautology) تشخیص داده شده‌اند ـ مورد محدود کنندهٔ ترکیب

نشانه‌ها (۴۶۶. ۴). آن‌ها ـ مانند تلاش برای گفتن چیزی در بارهٔ ارزش یا اخلاق ـ مهمل و بی‌معنا *(unsinnig)* نیستند. بلکه فاقد معنا (sinnlos) هستند، زیرا هیچ چیز نمی‌گویند. تضاد بین آن چیزی است که گفته می‌شود با آن چیزی که نشان داده می‌شود: «گزاره‌های به اصطلاح منطقی صفات منطقی زبان و لذا صفات منطقی جهان را نشان می‌دهند، امّا هیچ چیز نمی‌گویند» (دفترچه‌های یادداشت ۱۹۱۴ ـ ۱۹۱۶، ص ۱۰۷). منطق «بدنه‌ای از اصول نظری نیست، بلکه تصویری آیینه‌ای از جهان است» (۱۳. ۶).

این دیدگاه‌ها پیامدهای تلویحی ریشه‌ای برای فلسفه داشت. [فلسفه] نباید مجموعه‌ای از نظریه‌ها باشد یا «گزاره‌های فلسفی» را هدف قرار دهد. بلکه باید فعالیتی در جهت توضیح و روشن کردن باشد ـ «شفاف‌سازی منطقی اندیشه‌ها» (۱۱۲. ۴). و آنچه در رساله نوشته شده، ممکن است تشریحی و روشن کننده باشد، امّا خودش باید مهمل و بی‌معنا شناخته شود: تظاهر به گفتن چیزی می‌کند که فقط می‌توان آن را نشان داد. «آنچه نمی‌توانیم در باره‌اش سخن بگوییم، باید با سکوت از کنار آن بگذریم» (۷).

پس از رساله، ویتگنشتاین به مدت یک دهه دستخوش آشفتگی روانی شد و در آن هنگام در مناطق روستایی اتریش به عنوان معلم دورهٔ ابتدایی و باغبان کار می‌کرد. او در اواخر دههٔ ۱۹۲۰، در زمانی که مشغول کمک به طراحی خانه‌ای برای خواهرش در وین بود، به فلسفه بازگشت. در ۱۹۲۸، او در جلسهٔ سخنرانی بروور (در بارهٔ «ریاضیات، علم و زبان») حضور یافت. ویتگنشتاین به بحث‌های حلقه وین پیوست. در ۱۹۲۹ به کمبریج بازگشت و در آن‌جا به خاطر رساله به او درجهٔ دکتری فلسفه اعطا شد. ویتگنشتاین در کمبریج شروع به تدریس کرد، تدریسی که مقدر بود در طول باقی‌مانده دوران حیاتش، و پس از مرگ او، تأثیری عظیم بر فلسفه باقی بگذارد.

ویتگنشتاین هرگز مثبت‌گرای منطقی نبود. امّا همذات‌پنداری‌های اشتباه و مکرر «ابژه‌ها» در رساله با موارد تجربهٔ اولیه ممکن است اندیشه‌های وی را به سوی ارتباط‌ها و بستگی‌های بین معنای زبانی و مضمون تجربه‌گرایانهٔ تجربه‌های ذهنی «درونی» هدایت کرده باشند. این مضمون در بسیاری از کارهای بعدی وی جنبهٔ محوری داشت. نقطهٔ جدایی دیگری که کم‌تر مشهود، ولی به همان اندازه مهم و مؤثر، بود در دیدگاه اولیهٔ وی در بارهٔ ضرورت به منزله همان‌گویی بود. گره کار خیلی زود خود را به صورت یک دلمشغولی آشکار کرد: «یک نقطه ممکن نیست در آن واحد هم قرمز و هم سبز باشد: در نگاه نخست ضرورتی برای آن که این امر نوعی امتناع منطقی باشد دیده

نمی‌شود» (دفترچه‌های یادداشت ۱۹۱۴ ـ ۱۹۱٦، ۱۶ اوت ۱۹۱۶؛ و نیز ر.ک. رساله ۳۷۵۱. ۶). اندیشهٔ بیش‌تر در این باره در دههٔ ۱۹۳۰ به درک جدیدی از جهت یا حیث وجهی منجر شد.

دیدگاهی در بارهٔ معنا در اندیشهٔ اولیهٔ ویتگنشتاین مورد نیاز بود تا نظر وی را در مورد آنچه ناگفتنی است، حمایت کند. در سال‌های میانی و متأخر کار ویتگنشتاین معنا فی‌نفسه در مرکز علائق وی جای گرفت. کتاب آبی (۱۹۳۳ ـ ۱۹۳۴) با این سؤال آغاز می‌شود: «معنای یک کلمه چیست؟» در رساله (۳.۲۰۳) او نوشته بود: «یک نام به معنای یک ابژه است. ابژه معنای خودش است ...» این ارتباط یگانه، مستقیم، و ماهیت‌گرایانه بین زبان و واقعیت بعدها انکار شد یا به موردی خاص تقلیل یافت. توجه ویتگنشتاین به سوی معناداری حرکات، سؤالات، دستورها، پیشنهادها، حدسیات، تعارفات، آمال و امثال آن معطوف شد. وی مواردی را فهرست کرد که در آن‌ها دقت و قطعیت به معنادار بودن ربطی ندارند، و مواردی که در آن‌ها معانی واژه‌های عام (مثلاً ["بازی"] "game") وقتی که به جای هیچ چیز عام و مشترکی نیامده‌اند، می‌توانند با موفقیت [به مخاطب] منتقل شوند. توجه و علاقهٔ وی به معنا در بافت‌های اجتماعی اغلب شکلی از کُل‌گرایی (holism) تلقی شده است ــ معنا با طیف وسیع نامعیّنی از شرایط زبانی، اجتماعی و فرهنگی مشخص می‌شود («کاربرد در زبان»، تحقیقات فلسفی، I, S 43). امّا آنچه بیش‌تر محتمل است، این است که وی اینک با داشتن نظریه‌ای در بارهٔ معنا که به غایت روشن بود، می‌خواست این را نفی کند که هر نظریه‌ای می‌تواند شرایط لازم یا کافی برای معنا یا معناداری را برآورده کند. (ر.ک. آنسکامب، مقالهٔ «نظریه‌ای در بارهٔ زبان؟»، در بلاک (Block)، ۱۹۸۱).

مهم‌ترین حوزه‌ای که این مسئله در آن إعمال شد، جایی بود که تصور شده بود کلمات نماینده ابژه‌های ذهنی هستند: «قرمز» به نوعی نماینده تأثر درونی من از قرمزی است؛ «دندان درد» معنای خود را برای من از آن‌جا می‌یابد که من آن را نمایندهٔ دردی در دندانم به‌کار گرفته‌ام. بخش I تحقیقات فلسفی را این مضمون به خود اختصاص داده است. این مضمون در قسمت‌هایی از کتاب معروف به «استدلال‌های زبان خصوصی» جنبه مرکزی می‌یابد (SS ۲۴۲ ـ ۳۰۹، یا به شکلی دامنه‌دارتر ــ ر.ک. دیدگاه **کریپکی** در مورد این نکته). یکی از خطوط این استدلال‌ها عرضهٔ این اندیشه است که درک معنای هیچ واژه‌ای به آشنایی مشخصی با مرجع آن واژه (آنچه واژه نمایندهٔ آن قرار گرفته

است) بستگی ندارد. کسی که هرگز دندان درد (یا دریازدگی یا خُماری) نداشته است «دریازدگی» را درست به همان روشنی به‌کار می‌برد که آن کس که به آن درد مبتلا بوده است. معنای آن «برای» به‌کار برنده کلمه، که به نظر اساسی می‌رسد، «به منزله امری بی‌ربط، از حیطهٔ توجه و ملاحظه خارج می‌شود» (I, S ۲۹۳). آنچه اهمیت دارد این است که کلمه طبق قواعد زبان به‌کار گرفته می‌شود، که باید اجتماعی و «عمومی» باشند، نه «خصوصی» و در درون به‌کار برنده زبان. در غیر این صورت، کلمه هیچ «عملکردی» ندارد (S ۲۶۰). کاربرد آن دارای هیچ «ضابطه‌ای برای صحت» نیست: «هر آنچه به نظر من درست می‌رسد، درست است. این فقط بدان معناست که در این‌جا ما نمی‌توانیم در بارهٔ «درست» سخن بگوییم» (S ۲۵۸). «معنای کلمه آن تجربه‌ای نیست (Die Bedeutung ist nicht das Erlebnis) که آدمی در شنیدن یا گفتن آن کلمه دارد، مفهوم جمله مجموعه‌ای از چنین تجاربی نیست» (همان، II، ص vi).

این نحوهٔ اندیشه برای شرح تجربه‌گرایانه از معنا، که در آن کلمات معانی خود را از طریق نمایندگی کردن برای محتویات ذهنی (تصورات، داده‌های حسّی، تأثرات) کسب می‌کنند، مهلک بود. کل تلقی زبان به مثابهٔ «وسیلهٔ انتقال اندیشه» (I, S ۳۲۹) به صورت ریشه‌ای تغییر و تحول یافت؛ عناصر اصلی در هر روان‌شناسی فلسفی ــ همچون نفس و اراده ــ نیز چنین شدند. نیمهٔ آخر بخش I **تحقیقات فلسفی** و درسگفتارهای متعاقب آن در دههٔ ۱۹۴۰، به بررسی پیامدها و نتایج آن پرداختند.

ملاحظاتی در بارهٔ مبانی ریاضیاتِ ویتگنشتاین متنی ناتمام و بدون تجدیدنظر است که باید با قید احتیاط خوانده شود. وی در آن کتاب بر نیاز به کاربرد عملی به عنوان سنگ محک برای نظریه‌پردازی ریاضی تأکید می‌ورزد؛ برای نمونه: «مفهوم "غیرقابل شمارش" برای چه چیز ممکن است به‌کار گرفته شود؟» (در بارهٔ کانتور [ریاضی‌دان روسی ـ آلمانی]، I، پیوست II، S ۲). به نظر می‌رسد که ویتگنشتاین تحت تأثیر براوور قرار داشته است، و برخی نیز او را شهودگرای ریاضی (mathematical intuitionist) خوانده‌اند، هرچند که اساس روان‌شناختی شهودگرایی برای وی جاذبه‌ای نداشت.

آثار ویتگنشتاین تأثیر بسیاری بر انسان‌شناسی اجتماعی، نظریهٔ اجتماعی و فلسفهٔ دین داشته است (لیچ، ونیچ دی. زد. فیلیپز). انکار وجود مبانی روشن برای معنا به شکل ارتباط‌های معیّن و قطعی بین زبان و واقعیت را می‌توان از زبان به عمل اجتماعی و

دینی گسترش داد. جستجو برای دفاعیات و توجیهاتی برحسب حقیقت عینی و ناظر به واقع را می‌توان با مشروعیت برحسب کارکرد اجتماعی یا فرهنگی جایگزین کرد.

ویتگنشتاین خود به شدت با هر صورتی از نظریه‌پردازی ــ زبان‌شناختی، اجتماعی، ریاضی و امثال آن ــ مخالف بود و بنابراین: «ما فقط می‌توانیم به **توصیف** بپردازیم و بگوییم زندگی بشری آن چنان است» («ملاحظاتی در بارهٔ فریزر» (Frazer)، در کلاگ و نوردمان ۱۹۹۳، ص ۱۲۱). این امر در مورد فلسفه نیز به همان اندازه کاربرد داشت، هرچند این مطلب انکارناپذیر است که وی به ارائه علت‌شناسی، تشخیص [درد و علت] و تجویز [راه‌حل] برای مسائل فلسفی پرداخت. توصیف کاربرد عملی زبان کفایت می‌کند. «مسائل فلسفی زمانی ظهور می‌کنند که زبان به **مرخصی می‌رود**». (**تحقیقات فلسفی** I، S ۳۸). وی نیز همچون کانت، براین باور بود که مردم تمایلاتی برای اندیشیدن (سخن گفتن) به شیوه‌هایی دارند که به سؤالات اشتباه‌آمیز، موهوم و گمراه‌کننده منجر می‌شود. پاسخ، به باور ویتگنشتاین، دیدن کاربردهای متعارف و بهنجار زبان به شکلی واضح بود تا نظارتی (Übersicht) روشن به دست آید. هدف، «وضوح و شفافیت کامل بود. امّا این بدان معنا بود که مسائل فلسفی کاملاً زایل شوند» (I, S ۱۳۳).

دورهٔ نهایی تفکر ویتگنشتاین، در بخش II **تحقیقات فلسفی**، در در بارهٔ یقین و در خطابه‌های درسی‌اش در دههٔ ۱۹۴۰، نشان از تعادل جدیدی در علایقش داشت. بی‌علاقگی وی به نظریهٔ فلسفی و آرای او در بارهٔ فلسفهٔ ذهن در بی‌علاقگی نسبت به روان‌شناسی «علمی» متمرکز شد. وی قبلاً گفته بود که «آن چیزهایی که ما مطرح می‌کنیم، در واقع ملاحظاتی در بارهٔ تاریخ طبیعی بشر است» (I, S ۴۱۵). در بارهٔ یقین این نظر را در نظریهٔ شناخت اِعمال کرد. یقین معرفت‌شناختی نه در مبانی نظری سرچشمه دارد (آن‌طور که در تجربه‌گرایی کلاسیک اعتقاد داشتند) و نه در فهم عام بدون پشتوانه و شهودگرایانه (آن‌طور که جی. یی. **مور** مدعی بود). در عوض شک، یقین، توجیه، شاهد و مدرک، شناخت و امثال آن با کارکرد بالفعل اجتماعی ملازم است و ظاهراً چنین می‌نماید که این امر نوعی مشروعیت فراهم می‌آورد: «شناخت ما نظام عظیمی را شکل می‌بخشد و فقط در درون این نظام است که یک ذرّهٔ مشخص ارزشی را دارد که ما به آن می‌دهیم» (S ۴۱۰)؛ «من مایلم عبارت «من می‌دانم» را به مواردی اختصاص دهم که در آن‌ها این تعبیر در تبادل متعارف زبانی به‌کار می‌رود» (S ۲۶۰).

در بارهٔ یقین متنی است بازنگری نشده که در آخرین ماه‌های حیات ویتگنشتاین به رشته تحریر درآمده است. ممکن بود به حق وی [در بازنگری آن متن] حضور کُل‌گرایی و نسبیت‌گرایی ساده‌ای را که در برخی از بندهای نگاشته‌شده با احتیاط کم‌تر می‌توان خواند، نفی کند.

ویتگنشتاین فلسفهٔ متأخر خود را ذاتاً غیرنظام‌مند می‌دانست. سبک فلسفی وی بسیار فردی بود: گزیده‌گویانه، سرشار از سؤالات، پیشنهادها، شوخی‌ها، پاره‌هایی از گفتگو، و بحث و استدلال با خودش. نوشته‌های ویتگنشتاین با درنظر گرفتن ملاکِ حجمِ شرح و تفسیرهایی که بر آن‌ها نوشته شده است، تأثیر عظیمی داشته‌اند. آثار وی، حداقل در طول دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، در مرکز توجه فلسفی جهان انگلیسی‌زبان قرار داشتند و مکتب اصلی مطالعه آن‌ها در دانشگاه آکسفورد بود. (کار وی همچنین موضوع بحث‌های پرشوری بود، مانند آنچه مثلاً کتاب کلمات و چیزها نوشتهٔ گِلنر (۱۹۵۹) پدید آورد.)

ویتگنشتاین به شاگردان خود توصیه می‌کرد که دست از فلسفه بشویند و در عوض حرفه‌ای مفید همچون پزشکی یا نجاری پیشه کنند. تا حدی که اندکی [از دانشجویان وی] چنین کردند (هر چند که برخی این کار را کردند) تأثیر موفقیت‌آمیز وی را باید ناچیز شمرد. وی به همان اندازه در متقاعد کردن اخلافش علیه ارزش نظریه تبیینی نیز ناموفق بود. تلاش‌ها برای کشف نظریه‌هایی در بارهٔ معنا (یا حتی در بارهٔ ارجاع)، به رغم فحوای صریح تحقیقات فلسفی که هیچ‌گونه شرایط کافی برای معنا داشتن وجود ندارد، بدون وقفه ادامه داشته است. رشد روان‌شناسی شناخت و نظریهٔ اجتماعی نیز نشان می‌دهد که چگونه ممکن است تفکر وی مورد بی‌توجهی قرار گرفته باشد.

هیچ قضاوت واحدی در بارهٔ ویتگنشتاین وجود ندارد. رساله ــ همان‌طور که احتمالاً مقصود ویتگنشتاین بود ــ با طرح روایتی روشن و جزمی از آنچه می‌توان گفت و دلیل آن، در یک قطب گونهٔ خاصی از متافیزیک قرار می‌گیرد. بعضی خطوط فکری در اندیشهٔ متأخر وی برای نویسندگانِ همراه با پسامدرنیسم جذاب بوده است: تبیین‌ها و توجیهات متافیزیکی از میان برداشته می‌شوند، تا جای خود را تنها به دیدی روشن و شفاف بدهند در بارهٔ این‌که چیزها چگونه هستند، زبان چگونه مورد استفاده قرار می‌گیرد و فرهنگ و جامعه چگونه عمل می‌کنند.

ریچارد میسون

ویل، سیمون[1]

فرانسوی. **و:** ۱۹۰۹، پاریس. **ف:** ۱۹۴۳، درحوالی آشفورد، کِنت، انگلیس. **رده:** فیلسوف اخلاقی و اجتماعی؛ فیلسوف دین. **تحصـ:** کالج هانری چهارم و اکول نرمال سوپریور. **تأثیر:** افلاطون، فیثاغورث و رواقیون، و فلسفهٔ شرق؛ تأثیرات شخصی از جمله امیل شارتیه (آلن) و کشیش فرقهٔ دومینیکن پدر ژی. ام پرن (J. M. Perrin). **منا:** پس از دریافت مجوز تدریس [اگرگاسیون] در دبیرستان‌های مختلف به تدریس پرداخت؛ ۱۹۳۴ ـ ۱۹۳۵ در یک کارخانهٔ رنو در پاریس به‌کار مشغول شد، و مدت کوتاهی در سال ۱۹۳۶ در یک گروه آنارشیستی در جنگ داخلی اسپانیا شرکت کرد؛ در ۱۹۴۲ به لندن رفت تا به فرانسهٔ آزاد بپیوندد؛ به بیماری سل مبتلا شد و با خودداری از خوردن غذایی بیش از آنچه همرزمان و رفقایش زیر سلطه حکومت نازی‌ها [در فرانسهٔ اشغالی] می‌خوردند، در بیمارستانی کوچک جان سپرد.

آثار مهم

(1947) *La Pesanteur et la Grâce*; (1950) *L'Attente de Dieu*; (1950) *L'Enracinement*; (1951) *La Condition ouvrière*; (1951) *Lettre à un religieux*; (1955) *Oppression et liberté*; (1988) *Oeuvres Complètes*.

آثار سیمون ویل طیفی گسترده و پراکنده دارد امّا بر دو حوزهٔ محوری متمرکز است: موضوعات اخلاقی و اجتماعی، و زندگی دینی. در حوزهٔ نخستین وی پی‌جویی برنامه‌ای برای عدالت اجتماعی را آغاز کرد و در بارهٔ ماهیت و امکان اختیار بشر به تحقیق و تفحص پرداخت. در حوزهٔ دوّم توجه وی به عناصر معنوی، دینی و عرفانی بود که، به باور وی، با این زندگی خاکی تنیده شده است.

دو جنبهٔ فلسفهٔ ویل با برداشت وی از بشریت به یکدیگر مرتبط می‌شوند. وی

---

1. Weil, Simone

وضعیت ما را در کائنات دو لایه می‌دانست: ما از درکی درونی از اختیار و این باور که بشریت اساساً خوب است برخورداریم، امّا این درک و باور به‌طور مداوم با تجاوز و نابودی از خارج به دست نیروهای ضرورت که در قوانین طبیعی حاکم بر کائنات یافت می‌شوند، مورد تهدید قرار می‌گیرد.

اختیار و خیربودگی بشریت همچنین در معرض خطر غرق شدن در جامعهٔ اشتراکی قرار دارند. افراد بشر ممکن است بر این باور باشند که با جزئی از چنین جامعه‌ای بودن احساس امنیت را به دست می‌آورند، امّا واقعیت آن است که فردیت آن‌ها در چنین جامعه‌ای دچار تحریف یا تخریب می‌شود. ویل در جامعهٔ معاصر آثار تمایلی شدید به سوی جامعهٔ اشتراکی و کل‌گرا را احساس می‌کرد، امّا این پدیده‌ای جدید نیست: اشتراک‌گرایی (collectivism) را می‌توان در ادوار تاریخی مختلف نیز یافت، از جمله در دورهٔ امپراتوری روم، که ویل از آن با عنوان «جانور عظیم» یاد می‌کند.

ویل در وضعیت کارگری (۱۹۵۱) اظهار داشت که سازمان‌های صنعتی مدرن به‌ویژه ساختار اجتماعی کاپیتالیستی و استثمارگرانه‌ای دارند که سود و تولید را برتر از انسان‌ها قرار می‌دهد و لذا به شخصیت‌زدایی و انسانیت‌زدایی از آن‌ها می‌پردازد. اگر چه وی اذعان داشت که نمی‌توان سازمان‌های صنعتی را از بین برد، توصیه می‌کرد که کار باید نه به صورت «سلسله مراتب عملکردها»ی دیوان‌سالارانه با تقسیم کار ناگزیر در آن بلکه به صورت نوعی دموکراسی صنعتی تجدید سازمان یابد که کارگران در آن مشارکت کامل مشاوره‌ای در بارهٔ شرایط و زندگی کاریشان داشته باشند. ویل برآن بود ــ و این اندیشه برای وی اهمیت فراوان داشت ــ که چنین تجدید ساختاری برای آن‌که به صورت کاملی تحقق پذیرد، باید با ارزش‌های معنوی و آگاهی کارگران از حرمت خود و حس مسئولیتشان در قبال یکدیگر همراه باشد.

موضوع مسئولیت و وظیفه در قبال دیگران در ریشه دواندن (۱۹۵۰) نیز مطرح شده است. ویل بر این عقیده بود که مردم نمی‌توانند مدعی حقوق شوند، بلکه حقوق به آن‌ها اعطا می‌شود. آن‌ها، صرفاً به علت موقعیت و جایگاه افراد انسانی، موضوع و محمول وظایف ابدی و بدون قید و شرطی هستند که برای همهٔ فاعلان انسانی الزام‌آور است. در این اثر، وی این نظر را پروراند که مردم نیاز به احساس ریشه داشتن در یک جامعه را دارند، که دولت جایگزینی برای آن نیست. اگر گروه اجتماعی به هم پیوسته‌ای وجود نداشته باشد که مردم به آن تعلق داشته باشند ــ همان‌طور که در مورد بسیاری از

کارگران صنعتی وضع بدین‌گونه است ــ احساسی از گم شدگی و محرومیت ایجاد می‌شود. با وجود این، داشتن احساس [عضویت در] جامعه، نیازهای بشری را به طور کامل برآورده نمی‌کند: آدم‌ها باید همچنین در قلمرو معنوی ریشه داشته باشند.

رشد معنوی در آنچه ویل آن را تنها از دست هشتنِ حقیقی نفس می‌دانست، به کمال خود می‌رسد؛ یعنی در یک منظورگی تجربهٔ عرفانی که در آن نفس [از خود] تهی و در برابر خداوند شفاف می‌شود. این وضعیت از طریق انضباط شخصی دقیق معنوی قابل دستیابی است، مانند آنچه قدیس یوحنای صلیب (St John of the Cross) طرح‌ریزی کرده و در برخی فلسفه‌های غیرمسیحی، همچون فلسفهٔ افلاطون و انواع بسیاری از اندیشه‌های شرقی تجسم یا بازتاب یافته است.

کاترین پلانت

هابرماس، یورگن[1]

آلمانی. **و:** ۱۸ ژوئن ۱۹۲۹، دوسلدورف. **رده:** نظریه‌پرداز انتقادی پسامارکسیست. **علا:** فلسفهٔ اجتماعی؛ تأویل‌شناسی (هرمنوتیک)؛ اندیشهٔ (رهایی‌بخش) مدرنیستی؛ نظریهٔ ارتباط (عمل بیانی)؛ نقد تاریخی و سیاسی ـ اجتماعی. **تحص:** ۱۹۵۴، دکتری، دانشگاه بُن؛ ۱۹۶۱، دکتری دوم کسب صلاحیت *(Habilitation)* دانشگاه مِینز. **تأثیر:** هگل، کانت، فلسفهٔ مارکسیستی، شلینگ، فیخته، دیلتای، وِبر، آدرنو، هورکهایمر، لوکاچ، سِرل، و فلسفهٔ زبانی انگلیسی ـ آمریکایی. **منا:** ۱۹۵۴، دستیار آدُرنو، مؤسسهٔ تحقیقات اجتماعی دانشگاه فرانکفورت؛ ۱۹۶۱، استادی، دانشگاه هایدلبرگ؛ ۱۹۶۴، تدریس فلسفه و جامعه‌شناسی در فرانکفورت؛ ۱۹۷۱ ـ ۱۹۸۴، مدیر مؤسسهٔ ماکس پلانک، استارنبورگ؛ ۱۹۸۴، استاد تاریخ فلسفه، دانشگاه فرانکفورت.

آثار مهم

(1962) *Strukturwandel der Öffentlichkeit*; (1970) *Zur Logik der Sozialwissenschaften*; (1971) (with Niklaus Luhmann) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?*; (1973) *Kultur und Kritik*; (1975) *Legitimation Crisis*; (1977) 'The analytical theory of science and dialectics' and 'A positivistically bisected rationalism', in *The Positivist Dispute in German Sociology*, ed. Adey and Frisby; (1984) *The Theory of Communicative Action and the Rationalisation of Science*; (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*.

یورگن هابرماس قابل توجه‌ترین و مستقل‌اندیش‌ترین خلف مکتب فلسفی فرانکفورت است که کوشید مارکسیسم را از سنت‌گرایی استالینیستی باز پس بگیرد و آن را در قالبی نافذ از نقد عقیدتی و فرهنگی شکلی دوباره دهد. هابرماس آن دلمشغولی را تا مشغولیت ذهنی گسترده‌تری به آن عوامل فرهنگی و سیاسی که باز و

1. Habermas, Jürgen

پذیرا بودن فرضی ارتباط بشری را تحریف می‌کنند و مانع می‌شوند گسترش داده است. نقش بارزی که وی در اندیشهٔ معاصر اروپایی ایفا کرده است، نظریهٔ وی مبنی بر این است که ساختارهای کمال‌پذیر استدلال و بصیرت‌های در بارهٔ حقیقت که به صورتی فزاینده رهایی‌بخش (liberating) هستند. از آن‌جا که درون اعمال ارتباطی معمولی ما جای دارند، به صورتی محسوس قابل دسترس‌اند: آن‌ها نه ریشه در یک واقعیت خارجی ادعا شده دارند و نه بازتاب‌های آن هستند، بلکه این ساختارها و بصیرت‌ها را باید درون گفتمان‌های دارای ساخت اجتماعی یافت که «زیست ـ جهان» ما را تشکیل می‌دهند.

اندیشهٔ هابرماس در میدانی گسترده از حمله مؤثر به مثبت‌گرایی و مفاهیم پوپری در بارهٔ عقلانیت گرفته تا تلاش برای احیای مارکسیسم به عنوان یک ابزار انتقادی فرهنگی، نقد شالوده‌های محافظه کارانهٔ تأویل‌شناسی یا هرمنوتیک گادامری و دفاع جانانه از قابلیت‌های روشنگرانه اندیشهٔ مدرنیستی در برابر هجوم انتقادی ساختارزدایی فرانسوی در جولان است. اندیشهٔ وی نه با گذارهای متمایز که با پیوسته پیش کشیدن انبوهی از موضوعات و مایه‌هایی که موضع کلّی وی را همبسته می‌دارد، مشخص می‌شود. این مایه‌های فکری، مقاومتی شدید در برابر تلاش‌های علمی، سیاسی و فلسفی برای به انحصار درآوردن دانش و حقیقت، پای‌بندی پرشور به ارتباط باز و بدون تحریف به منزله ابزاری برای [رسیدن به] حقیقت و اعتقاد به این امر را که انتقاد هوشیارانه از کذب و نادرستی تنها راه رسیدن به جامعه‌ای از نظر فکری باز و از نظر سیاسی غیرسرکوبگر را عرضه می‌دارد دربر می‌گیرد.

هابرماس اساس برداشت خود از حقیقت رهایی‌بخش را از درگیر شدن عمیق اولیه‌اش در مکتب فرانکفورت کسب کرد. چارچوب غایت‌گرایانهٔ مارکس با مفهومی انتزاعی از بنی‌آدم به مثابهٔ توانی بالقوه (*potentia*) حاوی استعداد خلاقه‌ای که هنوز تحقق نیافته است، آغاز می‌شود. اگرچه مکتب فرانکفورت این اعتقاد را که فقط فرایند بیگانه‌ساز کار تاریخی می‌تواند این حقیقت را فعلیت بخشد رها کرد، هابرماس از طریق تأثیرگذاری مکتب فرانکفورت مفهوم مارکسیستی از حقیقت ـ یعنی یک وضعیت تاریخی تحقق یابنده در آینده ـ را که در آن حقیقت بالقوه به صورت حقیقت بالفعل تحقق پیدا می‌کند حفظ کرد. اهمیت این مفهوم برای هابرماس در آن است که آرمانی را عرضه می‌کند که نقد رویدادها را به عنوان انحرافی از هنجار تصور شده

ممکن می‌کند. علاوه بر آن، اساس نقدی عقیدتی را فراهم می‌آورد که وظیفهٔ آن نقاب بر کشیدن از چهرهٔ عوامل اجتماعی و سیاسی است که حقیقت پیش‌بینی‌شده را پنهان می‌کنند. از آن‌جا که تحقق توانایی‌های بالقوه و خلاقهٔ فردی به میزان رهایی و آزادی اجتماعی وابسته است، نقد فرهنگی از نقد سیاسی جدا نیست. آرمان‌هابرماس ــ ارتباطِ رسته از تحریف ــ از حیث ظرفیت‌های انتقادی و رهایی‌بخش آن، فرزند خلف این مضمون مارکسیستی است.

هابرماس در نقد ضد مثبت‌گرایانه خود از «خردگرایی انتقادی» پوپر و آلبرت (ر.ک. آدلی و فریزبی، Adley and Frisby ۱۹۷۷) اجازه نمی‌دهد که مضمون حقیقت رهایی‌بخش با روش‌شناسی‌ای که معنا را در همه چیز به‌جز آنچه ممکن است از طریق تحلیل علمی تبیین گردد انکار می‌کند، به حاشیه رانده شود. تصمیم‌ها و ارزش‌های مرتبط با حیات اخلاقی و سیاسی را نمی‌توان با محاسبهٔ علمی (Zweckrationalität) جایگزین یا توجیه عقلانی کرد. عجیب آن که **گادامر**، مخالف برگزیدهٔ بعدی هابرماس، [در این مورد] با او موافق است، امّا همان‌طور که هابرماس در برابر مرجعیت و قدرتِ استدلال علمی برای قانونگذاری در مورد مسائل ارزشی اجتماعی و سیاسی مقاومت می‌کند ــ قدرتی که به شکلی ایدئولوژیک کسب شده است ــ با قدرت و مرجعیت سنت تاریخی و فرهنگی هم برای آن که یگانه رقیب اندیشهٔ فن‌آورانه باشد مخالفت می‌ورزد. مقاومت در برابر یکسویه بودن استدلال علمی با طرفداری مشهود از سنت موروثی، صِرفاً جایگزین کردن حقیقتی تحریف شده با حقیقت تحریف شده دیگری است. هابرماس از ادعای خود با استدلال به نفع یک قیاس تشبیهی دفاع می‌کند، قیاسی بین مسائل مطرح شده از طریق سنت و مسائلی که روانکاوی با آن‌ها روبرو می‌شود. درست همان‌طور که رفتار روان‌پریشانه مستلزم سرکوب علل آن است، سنت نیز ممکن است ناآگاهانه نسبت به ارزش‌هایی که به خودش تعلق ندارند و پیش‌فرض‌های عقیدتی‌ای که ادعاهای خودش را در مورد حقیقت تأیید می‌کنند، نابینا باشد.

در مجادله با گادامر، پای‌بندی هابرماس به حقیقت رهایی‌بخش تنها دلیل مخالفت وی نبود. وی به دقت به الگوی گفتگویی گادامر برای فهم پاسخ گفت و آن را با جنبه‌هایی از نظریه «عمل گفتاری» (speech-act) سرل درهم آمیخت. مقالهٔ معروف وی «ادعای کلیت تأویل‌شناسی» (The hermeneutic claim to universality) (۱۹۸۰) استدلال می‌کند که «حقیقت ... خود را به مثابهٔ یک اجماع آرمانی‌شده عمومی می‌سنجد

که در ارتباطات نامحدود (و بدون اجبار) حاصل آمده است.» آن چیزی که به فرایندهای یک گفتمان اعتبار حقیقی بودن را می‌بخشد، از نظر متافیزیکی یا هستی‌شناختی از خود گفتمان جدا نیست، بلکه به صورت تاریخی از درون آن پدید می‌آید. لذا زمانی که مسائل مربوط به ادعاهای سنت در بارهٔ حقیقت مطرح می‌شوند، اجزای سهیم در آن سنت نیازی به آن ندارند که به صورت منفعل تابع مرجعیت و قدرتی بمانند که بر آن‌ها اِعمال می‌شود، بلکه به صورتی عقلانی دعوت می‌شوند که آن مسائل را به‌طور نقادانه از نو بررسی کنند و با مشارکت جستن و درگیری انتقادی بر دامنهٔ دعاوی خود بیفزایند. گونه‌ای از این استدلال در شناخت و علایق بشری (۱۹۶۸) ظاهر می‌شود که در آن هابرماس استدلال می‌کند که هر شناختی منشأیی جامعه‌شناختی دارد، و امکان گفتمانی عقلانی را مطرح می‌کند که به شرکت‌کنندگان در آن فرصتی برای بازنگری یا مناسب‌تر ساختن هنجارهایی را می‌دهد که اجماع عمل‌کننده آن را تأیید می‌کنند. اگر گفتمان در بارهٔ فرضیات تأییدکنندهٔ شناخت امکان‌پذیر باشد، انتظار فرضیاتی جامع‌تر (یعنی رهایی‌بخش‌تر) برای آن گفتمان نیز ممکن است. فحوای اصلی اندیشهٔ هابرماس این است که در درون خود مفهوم گفتمان عقلانی، توقع دستیابی به شالوده‌های بازتر و مناسب‌تری برای آن تعبیه شده است. این منطق استدلالی ذاتی، همهٔ گفتمان‌های عقلانی را به سوی موضع و جایگاهی هرچه بازتر و روشنگرانه‌تر به پیش می‌راند.

در نظریهٔ عمل ارتباطی (۱۹۸۴) هابرماس به شناسایی فهم‌های پیش‌نظریه‌ای (pretheoretical) می‌پردازد که به اعمال بیانی (speech-acts) مشروعیت می‌بخشند. وی چنین استدلال می‌کند که در فهم مطلبی که بیان می‌شود، فهم به این علّت حادث نمی‌شود که طرفین گفتگو در تجربیات واحد و مشابهی سهیم هستند، بلکه علت این امر آن است که یکی از طرفین می‌تواند نکتهٔ مورد نظر دیگری را به رغم هرگونه طرز فکر شخصی آشکار دریابد. این مطلب عملاً وضعیت بیانی آرمانی هابرماس را از نو صورت‌بندی می‌کند، چون اگر این امر در طبیعت گفتمان باشد که معانی بین‌الاذهانی (intersubjective) را ایجاد کند که می‌توانند از یک مخاطب خاص فراتر بروند، این امر امکان‌پذیر است که با استدلال‌های محکم و منطقی در درون این معانی به توان بالقوهٔ رهایی‌بخش برسیم و آن‌ها را به ماورای گفتمان اصلی و پدیدآورنده این معانی گسترش دهیم. هرکسی که به زبانی سخن می‌گوید، هم به جامعه‌ای کلّی تعلق دارد که بر مبنای باز و پذیرا بودن و نیز اتفاق‌نظر آزادانه در مورد ارتباط بنا شده است و هم از انگیزه وسعت

بخشیدن به آن برخوردار است. این استدلال که چنین اتفاق نظری نه اجباری و نه نتیجهٔ تصادف است، بلکه از کاربرد بالفعل و روزمرهٔ زبان سرچشمه می‌گیرد ــ چیزی است که ما عملاً خود را با گفتگو بدان تشویق می‌کنیم ــ ژرف‌ترین دستاوردی است که هابرماس به فلسفهٔ اروپا اهدا کرده است.

دفاع هابرماس از این‌گونه آرمان‌وری (ideality) آتش انتقاد پساساختارگرایان و ساخت زدایان را شعله‌ور کرد ــ بر این اساس که هم عمل بیانی آرمانی وی و هم حمایتش از حقیقتی تاریخی که قرار است در آینده بدان رسید، صرفاً ابزارهایی موهوم برای اشاعهٔ تعهدات سیاسی خاص او هستند. گفته می‌شود که نه فقط وی در استدلال‌هایش مرتکب داستان‌پردازی در مورد [وجود] حقیقتی غایی برای گفتمان ــ یعنی تحقق جامعهٔ ارتباطی حقیقتاً آزاد می‌شود، بلکه آن استدلال‌ها تلاشی آمرانه را برای دست بسته کردن سمت و سوی تاریخ [و تحمیل ارادهٔ هابرماس برای تعیین جهت تاریخ] نیز به نمایش می‌گذارند. هابرماس در گفتمان فلسفی مدرنیته (۱۹۸۷) با این استدلال که هیچ آرمان برخوردار از ریشه‌های تجربی همچون [آرمان] وضعیت بیانی تحریف نشده را نمی‌توان با کاهش‌گرایی تبارشناسانه (genealogical reductivism) ابطال کرد، به انتقادها پاسخ گفت. ادعا نسبت به حقیقت، درست مانند ادعا در مورد معنا همیشه به ماورای اوضاع و شرایط تجربی‌ای می‌رسد که در ابتدا آن را ایجاد کرده‌اند. به عقیدهٔ هابرماس تکذیب کلیّت دعوی یک حقیقت سیاسی از طریق افشای علایق جزئی‌گرایانه‌ای که ممکن است آن [ادعا] را به صورت ریاکارانه‌ای تغذیه کنند و پرورش دهند، هیچ اثری در متزلزل کردن توان بالقوهٔ انتقادی‌ای که آن حقیقت ممکن است درخود داشته باشد، ندارد. علاوه بر آن، اگر بر سر موضوعی اختلاف‌نظر هست، دست‌کم این توافق وجود دارد که آن موضوع چیست؛ و اگر چنین است، امکان منطقی رسیدن از طریقی عقلانی به اجماع در این باره که چگونه می‌توان چنین اختلاف‌هایی را حل و فصل کرد وجود دارد. از این نظر، مفهوم نقد رهایی‌بخش شاید یکی از آخرین دفاعیات در برابر تهدید مهلک و همیشه حاضر در درون تعصب دینی و سیاسی است.

دفاع هابرماس از مدرنیته معنایی سیاسی راکه از اهمیتی نیز برخوردار است با خود دارد. انتقاد پساساختارگرایانه ممکن است اراده‌های معطوف به قدرت خاصی را که از مفاهیم ترقی‌خواهانه و مدرنیسم فلسفی و فرهنگی حمایت می‌کنند افشا سازد، امّا پیامدهای این امر که اجازه دهیم انگیزش‌های آرمان‌گرایانهٔ مدرنیسم در برابر چنین

بدبینی‌ای به کلّی سقوط کنند چیست؟ انتقاد پساساختارگرایانه ممکن است از افشای اقتدارطلبی نخبه‌گرایانهٔ ادعا شدهٔ مدرنیسم خشنود شود، امّا آیا این رؤیای هر نوع استبداد سیاسی نیست که آن‌هایی را که تحت حاکمیتش هستند متقاعد کند که هیچ فعلیت و واقعیت عملی دیگری جز وضع موجود وجود ندارد؟ اگر هرگونه ادعای معنا یا حقیقت که در پی فَرارفتن از افق‌های سرچشمهٔ سیاسی ـ اجتماعی خویش است ممنوع و غیرمجاز باشد، ادعای آرمان یا کمال مطلوب، که برای هرگونه شوق و انگیزهٔ تجدید شکل و بازتعریف مواضع به صورتی جامع‌تر بسیار ضروری است، زایل خواهد شد. با زوال این امر، آنچه هابرماس از آن وحشت دارد فرا می‌رسد. بدون آگاهی پاسخگویی نسبت به دعاوی دامنه‌دارتر انتقاد عقلانی، که قادر باشد به ما یادآوری کند که چگونه یک وضعیت یا استدلال ممکن است با ساختاری متفاوت با الگوهای گذشته یا حال بنا شود، آگاهی انسانی در افق وضع حاضر محبوس خواهد شد و آزادی آن برای تخیل و جولان اندیشه، و عمل در ورای آن افق به صورت جبران‌ناپذیری آسیب خواهد دید.

نیکولاس دیوی

هارتشورن، چارلز[1]

آمریکایی. **و:** ۵ ژوئن ۱۸۹۷، کیتانینگ، پنسیلوانیا. رده: فیلسوف مابعدالطبیعه روندی؛ خدا ـ در ـ همه ـ چیز باور (Panentheist)؛ همه ـ روانمند ـ انگار (Panpsychist). **علا:** فلسفهٔ دین. **تحص:** کالج هاروارد، دانشگاه هاروارد، لیسانس ۱۹۲۱، فوق لیسانس ۱۹۲۲، دکتری ۱۹۲۳؛ دانشگاه‌های فرایبورگ و ماربورگ ۱۹۲۳ ـ ۱۹۲۵. **تأثیر:** امرسون، پرس و وایتهد. **مثا:** ۱۹۲۵ ـ ۱۹۲۸، مدرس و عضو محقق، دانشگاه هاروارد؛ ۱۹۲۸ ـ ۱۹۵۵ مدرس تا استاد، دانشگاه شیکاگو؛ ۱۹۵۵ ـ ۱۹۶۲، استاد، دانشگاه اِموری؛ از ۱۹۶۲ استاد کرسی اَشبِل اسمیت در فلسفه (۱۹۶۲ ـ ۱۹۷۶) و استاد ممتاز (از ۱۹۷۶)، دانشگاه تکزاس در اوستین.

آثار مهم

(1931-5) (ed. with P. Weiss) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*; (1934) *The Philosophy and Psychology of Sensation*; (1937) *Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature*; (1941) *Man's Vision of God and the Logic of Theism*; (1947) *The Divine Relativity: A Social Conception of God*; (1953) *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion*; (1953) (with W. L. Reese) *Philosophers Speak of God*; (1962) *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*; (1965) *Anselm's Discovery*; (1967) *A Natural Theology of Our Time*; (1970) *Creative Synthesis and Philosophic Method*; (1972) *Whitehead's Philosophy: Selected Essays, 1935-1970*; (1976) *Aquinas to Whitehead: Seven Centuries of Metaphysics of Religion. The Aquinas Lecture, 1976*; (1983) *Insights and Oversights of Great Thinkers: An Evaluation of Western Philosophy*; (1984) *Omnipotence and Other Theological Mistakes*; (1984) *Creativity in American Philosophy*; (1987) *Wisdom as Moderation: A Philosphy of the Middleway*; (1990) *The Darkness and the Light: A Philosopher Reflects upon his Fortunate Career and Those who Made it Possible*.

---

1. Hartshorne, Charles

هارتشورن، در مقام دوم رهبری فلسفهٔ روند، بعداز وایتهد، مسیر این فلسفه را از علم به سوی دین و الهیات تغییر داده است. وی به گفتهٔ خودش قبل از آن که در هاروارد دستیار وایتهد شود و بر روی مجموعهٔ نوشته‌های چارلز سندرز پرس (۱۹۳۱ ـ ۱۹۳۵) کار کند، به موضع اساسی فلسفی خودش رسیده بود. هارتشورن در فلسفه و روان‌شناسی حسّ (۱۹۳۴) از روان‌شناسی علمی و فلسفه برای نمایش این مطلب بهره جست که حس (sensation) احساسی ارزیابانه است که تداوم را نشان می‌دهد، نظری که وی متعاقباً آن را به صورت فلسفهٔ همه ـ روانمند ـ انگارانه یا روان‌گرایانه (psychalist)ای ساخته و پرداخته کرد که بنابر آن، زندگی یا احساس (feeling) در کیهان رسوخ می‌یابد و در کانون‌های فردی‌شده‌ای متمرکز می‌شود که با «ذوات بالفعل» یا «فرصت‌های تجربهٔ» وایتهد یکی هستند. هارتشورن، همچنان که وایتهد قبل از او، بر آن بود که تحولات اخیر در علوم طبیعی مستلزم تجدید برداشتی ریشه‌ای از طبیعت است. علاوه بر آن، از آن‌جا که طبیعت به مثابهٔ پیوستاری عاطفی و انفعالی از احساسات ارزشی به‌طور مجدد درک می‌شود، الهیاتی جدید جایگزین برداشت کهن از خدا می‌گردد. فرضیه‌پردازی‌های هارتشورن در خطابه‌های درسی تِری در ۱۹۴۶ در دانشگاه ییل که در کتاب نسبیت الهی (۱۹۴۷) جمع و منتشر شدند، به ثمر نشستند. الوهیت روندی یا پویشی هارتشورن طبیعتی دوقطبی دارد ــ یک طبیعت انتزاعی جاودانه و یک طبیعت عینی فانی. این امر بازتابی است از تمایز وایتهد بین طبیعت اولیه و طبیعت متعاقب [یا ثانویه] خداوند. وحدت این دو جنبهٔ خدا، «جهان» را دربر می‌گیرد. خداوند به مثابهٔ آگاهیِ جاودانه ـ زمانمند که جهان را می‌شناسد و آن را در خود دارد متغال است. بدین‌ترتیب، هارتشورن خدا ــ در همه ــ چیزی را تبلیغ می‌کند، نظریه‌ای مبنی بر این‌که خدا جهان را شامل می‌شود و با این همه برتر و فراتر از آن است. هارتشورن در پی استفاده از ابزارهای منطق وجهی یا موجهه برای اثبات وجود خدا بود. بدین‌گونه، وی به تجدیدعلاقه به برهان هستی‌شناختی [برای اثبات وجود خدا] در دهه‌های اخیر کمک کرده است. تلاش‌های وی برای بازپروری و اعادهٔ شهرت آنسلم و جان‌بخشی دوباره به برهان هستی‌شناختی، تغییر جهت نوکلاسیک اندیشهٔ وی را نشان می‌دهد. سرگرمی هارتشورن در نظارهٔ پرندگان و گوش سپردن به آواز آن‌ها منجر به شهرت بین‌المللی وی به عنوان پرنده‌شناس شده است. وی در این زمینه اثری را منتشر کرد که

جوایزی هم برای او به ارمغان آورد: زاده شده برای نغمه‌سرایی: تعبیر و بررسی جهانی آواز پرندگان (بلومینگتون، انتشارات دانشگاه ایندیانا، ۱۹۷۳).

آندرو رِک

مآخذ: Reck 1968; RA, 4; WW (Am).

هارتمن، نیکولای[1]

آلمانی. و: ۲۰ فوریه ۱۸۸۲، ریگا، لتونی. ف: ۹ اکتبر ۱۹۵۰، گوتینگن، آلمان. **رده:** مابعدالطبیعه‌شناس؛ فیلسوف اخلاق. **علا:** هستی‌شناسی؛ علم اخلاق. **تحص:** سن‌پترزبورگ (گیمنازیوم؛ زبان‌شناسی تاریخی)، دُرپات، استونی (پزشکی) و دانشگاه ماربورگ، (دکتری فلسفه). **تأثیر:** افلاطون، کانت، هگل، ارسطو، هرمان کوهن، هوسرل و ماکس شِلر. **منا:** ۱۹۲۰ ـ ۱۹۲۵، استاد فلسفه، دانشگاه ماربورگ؛ ۱۹۲۵ ـ ۱۹۳۱، استاد فلسفه، دانشگاه کلن؛ ۱۹۳۱ ـ ۱۹۳۵، استاد فلسفه، دانشگاه برلین؛ ۱۹۴۵ ـ ۱۹۵۰، استاد فلسفه، دانشگاه گوتینگن.

آثار مهم

(1909) *Platos Logik des Seins*, Geissen: A. Thopelmann; (1921) *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*; (1923-9) *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2 vols: vol. I, *Fichte, Schelling und die Romantik*; (1926) *Ethik*; (1933) *Das Problem des geistigen Seins*; (1935) *Zur Grundlegung der Ontologie*; (1938) *Möglichkeit und Wirklichkeit*; (1940) *Der Aufbau der realen Welt*; (1940) 'Neue Wege der Ontologie', in *Systematische Philosophie*, Stuttgart: N. W. Kohlhammer; (1953) *Asthetik*; (1955-8) *Kleinere Schriften*.

نیکولای هارتمن، یکی از فیلسوفان بزرگ نیمهٔ اول قرن بیستم آلمان، در درجهٔ اول مابعدالطبیعه‌شناس بود، امّا در جهان انگلیسی‌زبان بیش‌ترین معروفیتش ناشی از اثر عظیم و به یادماندنی او، علم اخلاق، است. مشخص‌ترین خصوصیات کار وی «روش پرسشی» (aporetic method)، پافشاری وی بر ارجحیت هستی‌شناسی در مقابل معرفت‌شناسی است. وی روش پرسشی خود را استمرار بهترین وجوه کار افلاطون و

1. Hartmann, Nicolai

ارسطو، و هماهنگ با روح علمی، و امری محوری برای فلسفه‌پردازی خلاق می‌دید. روش پرسشی از دو مرحله تشکیل شده است: نخست، پدیده‌شناسی دقیق امور واقعِ مربوط (خواه هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، اخلاقی یا زیبایی‌شناختی)؛ دوم، روشن ساختن دیالکتیکی مسائلی که آن‌ها مطرح می‌کنند. هر جا که امکان داشت، هارتمن مسائل را به صورت قضایای جدلی‌الطرفین (ناسازه‌ها) صورت‌بندی می‌کرد و هر طرف را با دقت مورد بررسی قرار می‌داد. بدین‌ترتیب، هارتمن از سنت نظام‌سازی آلمان به نفع رویکرد پرسشی منحصر به فرد خویش اجتناب ورزید.

هارتمن رابطهٔ بین شناسنده و شناخته‌شده را کاملاً (هم از نظر هستی و هم از نظر ارزش) به صورت هستی‌شناسانه درآورد. هارتمن با قرار دادن دو «حالت هستی» (جزئیات و کلیّات) بر پایه‌ای مساوی تا آن‌جا که هر دو آن‌ها عینی و مستقل از شناسنده باشند، از طریق روشی که بخشی از آن پدیده‌شناسانه، بخشی منطقی و بخشی مابعدالطبیعی بود به مرتبط ساختن آن‌ها پرداخت. این امر به «لایه‌بندی‌های هستی‌شناسانه» ــ رویکرد متافیزیکی منحصر به فرد هارتمن ــ منجر شد. راه‌های جدید هستی‌شناسی و علم اخلاق حاوی مهم‌ترین نمونه‌های آن هستند.

ماندگارترین افاضهٔ هارتمن در فلسفه بدون شک علم اخلاق وی خواهد بود که جنبهٔ فضیلت‌مآبانه آن احتمالاً تا به حال نفوذ مشهودی داشته است. علم اخلاق مشتمل بر نظریه‌ای کلّی در بارهٔ ارزش (که افلاطون‌گرایی آن امروز عموماً رد شده است) و نیز احیای روش فضیلت‌مآبانه در پرداختن به اخلاق است که ارسطو آن را ایجاد کرد ــ روشی که دیر زمانی به فراموشی سپرده شده بود. اخلاق فضیلت‌مآبانه اخلاقی فضیلت محور است، بدیلی برای منفعت‌گرایی و صورت‌گرایی (فرمالیسم). پدیده‌شناسی فضایل هارتمن در جلد دوم به چشم می‌خورد که با نثری روشن، گاه به صورتی ساده و شاعرانه، روشنگر و انگیزه‌بخش نگاشته شده است. هارتمن می‌گوید [آن اثر] «تابع منطق دل» است و تأثیر **نیچه** در آن به قدرت تأثیر ارسطو است. جلد اول نوعی پدیده‌شناسی پرسشیِ اخلاقیات و تاریخچه‌ای از علم اخلاقِ هنجاری (normative) و نظریهٔ اخلاقی است. خوشبختانه تلاش غیرقانع‌کنندهٔ جلد سوم برای حل مسئله اختیار به فخر و شکوه جلد دوم خللی وارد نمی‌کند.

برخی جنبه‌های مشخص فلسفهٔ هارتمن با آثار انگلیسی ـ آمریکایی مقایسه شده است. افلاطون‌گرایی ارزشی وی با افلاطون‌گرایی اِی. اِن. **وایتهد** مقایسه (موهانتی

۱۹۵۷) و با افلاطون‌گرایی جی. یی. **مور** در تقابل قرار داده شده است (کَدوالادر ۱۹۸۴). عوامل متعددی در معرفت‌شناسی هارتمن یادآور سی. اس. **پرس**، پدر «عمل‌گرایی آمریکایی»، است، یعنی برقراری تعادل ظریف پرس بین عینیت‌گرایی ضد جزم‌گرایانه و خطاپذیرانگاریِ غیرنیست‌انگارانه. از سوی دیگر، شهودگراییِ ارزشی هارتمن، که از قرار معلوم اصلاح‌ناپذیر است هرچند به صورتی ریشه‌ای کثرت‌گراست، در رابطه‌ای ناسازه‌وار با خطاپذیرانگاری (fallibilism) (این نظر که شخص همیشه ممکن است در اشتباه باشد) قرار می‌گیرد. هارتمن مدعی حل و فصل این قضیه جدلی‌الطرفین با استفاده از استعارهٔ نورافکن است که بنابرآن، ارزش‌ها خودشان تغییر نمی‌کنند، بلکه دریافت‌های ما از آن‌ها دستخوش تغییر می‌شود.

هرچند که این افلاطون‌گرایی ارزشیِ کانتی‌شده برخلاف جریان زمانه است، هارتمن در این اعتقاد وجودگرایانه سهیم است که افراد بشر باید به صورتی قهرمانانه برای واقعیت معنا قایل شوند. چون به رغم قابل فهم و منتظم بودنِ جزئیِ واقعیت و ایده‌وری (ideality) نه خدا وجود دارد و نه مقصود و غایت کیهانی. به رغم عینیت‌گرایی هارتمن، علایق او دینی نیستند. با این همه، «پیشین‌انگاری (apriorism) عاطفی» وی («منطق دل») لحنی معنوی به علم اخلاق می‌بخشد که همواره برای برخی جاذبه دارد. در قرنی محروم از اندیشه‌های الهام‌بخش متین در بارهٔ فضایل، جلد دوم علم اخلاق به ستیغی تنها در میان کوه‌ها می‌ماند.

اوا کَدوالادر

مآخذ

Abdulla K. Badsha, "Nicolai Hartmann", in *Great Lives from History: Twentieth Century Series*, vol. 2. ed. F. Magill, Englewood Cliffs, N J: salem Press; Edwards.

هایدگر، مارتین[1]

آلمانی. **و:** ۲۶ سپتامبر ۱۸۸۹، مسکیرش، آلمان. **ف:** ۲۶ مه ۱۹۷۶. **رده:** پدیده‌شناس؛ هستی‌شناس. **علا:** مسئله هستی. **تحص:** الهیات و فلسفه، دانشگاه فرایبورگ. **تأثیر:** پیش‌سقراطیان، افلاطون، ارسطو، پولس قدیس، اگوستین، آکویناس، دانز اسکاتوس، مایستر اکهارت، آنجلوس سیلسیوس، لوتر، لایب نیتس، کانت، هگل، هولدرلین، شلینگ، کیرکگارد، نیچه، برنتانو، کارل بریگ، دیلتای، هوسرل و ماکس شلر. **مثا:** ۱۹۱۹ ـ ۱۹۲۳، مدرس آزاد و دستیار هوسرل، دانشگاه فرایبورگ؛ ۱۹۲۳ ـ ۱۹۲۸، استاد، دانشگاه ماربورگ؛ ۱۹۲۸ ـ ۱۹۴۶، استاد دانشگاه فرایبورگ؛ ۱۹۴۶ ـ ۱۹۵۱، ممنوع‌التدریس؛ ۱۹۵۲ ـ ۱۹۷۶، استاد ممتاز، دانشگاه فرایبورگ.

آثار مهم

(1927) *Sein und Zeit*; (1975) *Grundprobleme der Phänomenologie*; (1978) *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*; (1929) *Kant und das Problem der Metaphysik*; (1929) *Grundbegriffe der Metaphysik*; (1929) *Was ist Metaphysik?*; (1929) *Vom Wesen des Grundes*; (1940) *Über den Humanismus*; (1943) *Vom Wesen der Wahrheit*; (1950) 'Der Urpsprung des Kuntswerks', in *Holzwege*; (1953) *Einführung in die Metaphysik*; (1954) *Was heisst Denken?*; (1957) *Der Satz Vom Grund*; (1957) *Identität und Differenz*; (1959) *Unterwegs zur Sprache*; (1961) *Nietzsche*; (1986) *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis.*

برای هایدگر فقط یک مسئله وجود داشت، مسئله هستی (die Seinsfrage). زمانی که هنوز در مدرسه بود، کتاب در بارهٔ معنای چندگانه هستی بنا بر نظر ارسطو اثر برنتانو را خواند و در مقام دانشجوی الهیات کتاب در بارهٔ هستی: طرحی کلّی از هستی‌شناسی اثر کارل بریگ (Carl Braig) را مطالعه کرد. در همان زمان، وی با چیزی به نام

1. Heidegger, Martin

«پدیده‌شناسی» از طریق مطالعهٔ کتاب **تحقیقات منطقی** هوسرل آشنا شد، اثری که جاذبهٔ آن تا پایان عمر در او باقی ماند. هایدگر هرگز پدیده‌شناسی هوسرل را در شکل استعلایی و ایدئالیستی آن نپذیرفت، ولی در پدیده‌شناسی اولیهٔ هوسرل وی راهی برای دیدن یافت که می‌توانست روش هستی‌شناسی را فراهم آورد. نقد بنیان‌برانداز هوسرل از روایت روان‌شناختی‌گرایانهٔ منطق در رسالهٔ دکتری هایدگر در بارهٔ نظریهٔ حکم، مورد استفادهٔ مؤثر قرار گرفت. تأثیر کارهای اولیهٔ هوسرل همچنان در رسالهٔ آمادگی و صلاحیت کاری هایدگر در بارهٔ دانز اسکاتوس شدید است. در ۱۹۱۹، هایدگر دستیار هوسرل شد. تحت تأثیر هوسرل، امّا همچنین با بهره‌گیری از شخصیت‌هایی چون کیرکگارد و **دیلتای**، هایدگر شروع به پروراندن گونهٔ خاص خودش از پدیده‌شناسی کرد که بر رویدادگی (facticity) وجود زنده و زیسته شده و نه بر آگاهی استعلایی و نفس ناب آن تمرکز داشت. این نظریه در کتاب **هستی و زمان** وی به کمال خود رسید. این اثر در ۱۹۲۷ منتشر شد و آوازه‌ای را که هایدگر پیشاپیش از طریق تدریس پیدا کرده بود، تحکیم بخشید.

در اوایل دههٔ ۱۹۳۰، هایدگر که پیش از آن شخصیتی غیرسیاسی بود، به سمت نهضت ناسیونال ـ سوسیالیسم و رهبر پرجاذبه‌اش، آدولف هیتلر، متمایل شد. همچون بسیاری از ارباب اندیشه آلمان در آن زمان، وی در آن نهضت نیرویی برای نوسازی، و تجدیدحیات می‌دید. این امر منجر به پذیرش ریاست دانشگاهی که در آن تدریس می‌کرد، یعنی دانشگاه فرایبورگ، در آوریل ۱۹۳۳ و کمی پس از آن پیوستن او به حزب نازی گردید. هایدگر به مدت ده ماه در حزب نازی فعال بود، امّا پس از آن که برایش روشن شد از حمایتی که برای تعبیه روایت رمانتیک و تقریباً سلیقه‌ای خودش از نازیسم بدان احتیاج داشت محروم است، در فوریهٔ ۱۹۳۴ از ریاست دانشگاه استعفا کرد. اگرچه به یقین در ایام اولیه حکومت «رایش سوم» مرتکب کارهای شرم‌آوری شد، این نکته را نیز باید تصدیق کرد که وی عمیقاً نسبت به آنچه در محافل نازی به اسم «فلسفه» می‌گذشت (نژادپرستی و بیولوژیسم یا زیست‌شناسی‌گرایی) نظر انتقادی داشت. در ۱۹۴۲ پس از آن که [از سوی حکومت نازی] به کمیته‌ای که مأمور ویراستاری آثار نیچه بود، دستور داده شد که بندهایی را که در آن‌ها نیچه با تحقیر از ضدسامی‌گرایی سخن می‌گفت حذف کنند، وی از عضویت در آن کمیته استعفا داد. پس از جنگ، هایدگر با ممنوع‌التدریس شدن تاوان آنچه را که خودش حماقت یا نادانی

(Dummheit) خویش می‌خواند پرداخت. سرنوشت وی را گزارشی محکوم‌کننده که دوست سابقش، کارل **یاسپرس**، در بارهٔ وی نگاشته بود، رقم زد (اگر چه در ۱۹۳۳ یاسپرس در بارهٔ محتوای سخنرانی آغاز ریاست دانشگاه هایدگر علاقه نشان داده بود.) بقیهٔ زندگی هایدگر همچون زندگی کانت بود: یکنواخت و بی‌حادثه.

اثر مهم هایدگر، (**هستی و زمان**) به صراحت مسئله‌ای را مطرح می‌کند که حتی از زمان دانشجویی فکر وی را مشغول کرده بود: مسئله معنا یا مفهوم *(Sinn)* هستی. وی روش این هستی‌شناسی را پدیده‌شناسی می‌خواند. به معنای صوری، این صِرفاً تبعیت از شعاری است که هوسرل و پیروانش آن را رواج داده بودند: «[پیش] به سوی خود چیزها!». این اجازهٔ دیده شدن دادن به آن چیزی است که خودش را می‌نمایاند. امّا پدیده‌شناسی، در مقام فلسفه، اجازهٔ دیدن شدن دادن به آن چیزی است که در ابتدا عمدتاً خود را نمی‌نمایاند، امّا زمینه‌ای است برای آنچه خودش را می‌نمایاند. پدیدهٔ پدیده‌شناسی فلسفی این یا آن هستنده نیست، بلکه هستی هستنده‌ها یا موجودات *(das Sein des Seienden)* است. هستی آن چیزی است که به هستنده‌ها در مقام هستنده‌ها تعیّن می‌بخشد؛ آنچه براساس آن، هستنده‌ها همیشه پیشاپیش درک می‌شوند. فهم هستی همه گونه سلوک و رفتاری را در برابر هستنده‌ها ــ هم آن‌ها که من نیستم و هم آن که من خودم هستم ــ امکان‌پذیر می‌سازد. هستی *(Sein)* چیزی نیست که در قلمروی قرار داشته باشد که پدیده‌شناس را به آن دسترسی مرموزی است. هستی آن چیزی است که در فهم همواره هستی که پیشاپیش به هستیِ دازاین *(Dasein)* (اصطلاح هایدگر برای هستی ما) تعلق دارد، فهم می‌شود.

نوع هستی چیزهایی را درنظر بگیرید که ما با آن‌ها باید سر و کار داشته باشیم، چیزهایی که هایدگر آن‌ها را ابزار *(Zeug)* می‌خواند. با تصریح و به تصور درآوردن فهم هستی‌ای که پیشاپیش در سر و کار داشتن مآل‌اندیشانه ما با چیزها به صورت ضمنی وجود دارد، می‌توان در بارهٔ حالت هستی ابزار به‌وضوح ذهنی‌رسید. ما مجبور نیستیم خود را در این حالت از سلوک قرار دهیم؛ ما همیشه پیشاپیش در چنین حالتی هستیم. پدیده‌شناسی به مثابهٔ دادن اجازه برای دیده شدن به هستی، آشکار کردن شرایط امکان خود نمایاندن هستنده‌ها یا برخورد و سلوک ما با آن‌هاست.

پدیده‌شناسی، آن‌طور که هایدگر آن را درک می‌کند، پدیده‌شناسی دازاین است. از دید هایدگر پیش شرط مطلق پرداختن به فلسفه، درک و شناسایی چیزی است که وی

تفاوت هستی‌شناسانه می‌خواند (هستی نوعی هستنده نیست). امّا دازاین نوعی هستنده است، بنابراین چگونه ممکن است پدیده‌شناسی که هستی را درونمایه‌ای (thematic) می‌سازد، پدیده‌شناسی دازاین باشد؟ دازاین یک هستنده است، امّا نه فقط یک هستنده که در میان دیگر هستنده‌ها حادث می‌شود. هستی دازاین، آنچه هایدگر آن را وجود *(existence)* می‌خواند، چنان است که دازاین هستی خودش را می‌فهمد، امّا با درک هستی خودش در عین حال هستی هستنده‌های جز خودش را نیز فهم می‌کند. هایدگر فهم هستی را افشا یا برملاشدگی *(Erschlossenheitdisclosedness)* می‌خواند. «دا» در دازاین افشا و برملاشدگی است. دازاین نورگیری *(lichtung)* است که گشودگی آنچه را که هست ممکن می‌سازد.

از آن‌جاکه دازاین هستنده هستی‌شناسانه است، طرح و پاسخ مسئله معنای هستی به مفهوم دقیق کلمه *(Überhaupt)* مستلزم تحلیل ساختارهای بنیادین هستی دازاین است. و این عمدتاً همان چیزی است که [کتاب] هستی و زمان به دست می‌دهد.

اگر چه هستی و زمان کتابی بسیار بزرگ است، تنها بخشی از طرح بسیار بزرگ‌تری است. می‌توان گفت که هستی و زمان بدین سؤال پاسخ می‌دهد: چگونه سلوک و برخورد با هستنده‌ها امکان‌پذیر است؟ آنچه سلوک و برخورد با هستنده‌ها را ممکن می‌کند، فهم هستی است. امّا فهم هستی چگونه امکان‌پذیر است؟ اثر کاملی که هایدگر طرح آن را ریخته بود، قرار بود نشان دهد که چگونه زمان آن «افقی» است که با ارجاع به آن هستی فهم می‌شود. درسگفتارهای هایدگر در سال ۱۹۲۷ با عنوان **مسائل اساسی پدیده‌شناسی**، بخشی از راه را در انجام این کار می‌پیماید.

دو راه برای تفسیر هستی و زمان وجود دارد که چنین می‌نمایانند که گسست کاملی بین هایدگر پدیده‌شناس و هایدگر متأخر که فلسفهٔ خود را تفکر یا اندیشه (Denken) توصیف می‌کند وجود دارد. به موجب تعبیر نخست پدیده‌شناسی دازاین هایدگر صرفاً صورت اصلاح شده پدیده‌شناسی آگاهی هوسرل است. دازاین هایدگر همان آگاهی یا ذهن هوسرل است امّا با یک چرخش عملی (بر درگیری عملی با چیزها تأکیدی بسیار بیش از صرف ادراک حسی شده است.) امّا به دیده هایدگر، حرکت از آگاهی تا دازاین بسیار ریشه‌ای‌تر از این است. دازاین به عنوان فهم یا برملاشدگیِ هستی، هم حالات نظری و هم حالات عملی رفتار و برخورد با آنچه راکه هست ممکن می‌سازد: بنا بر تفسیر دوّم، هایدگر وجودگرا یا اگزیستانسیالیست است. این‌که هستی و زمان حاوی

تحلیل‌هایی درخشان از موضوعات و بن‌مایه‌های نوعاً وجودگرایانه همچون اضطراب *(Angst)*، گناه و مرگ است، حقیقت دارد. امّا این موضوعات نه به خاطر خود آن‌ها، بلکه به دلیل عملکرد برملا کننده ویژه‌شان در رابطه با هستیِ دازاین مورد معاینه و بررسی قرار می‌گیرند. پرداختن به آن‌ها تابع مسئله معنای هستی به معنی دقیق کلمه است.

امّا حتی وقتی چنین سوءتعبیرهایی به کنار گذاشته شوند، باز هم به دشواری می‌توان تداوم و استمراری بین هایدگر متقدم و متأخر دید. هایدگر متأخر هنوز در بارهٔ هستی سخن می‌گوید، امّا این کار را به صورتی انجام می‌دهد که خواننده انگلیسی‌زبان وسوسه می‌شود آن را «هستیِ» [مطلق | (Being) بخواند. او در هستی و زمان می‌گوید، «هستی فقط تا آن‌جا که دازاین است وجوددارد» (*Nur Solange Dasein ist, gibt es Sein*). هستی فقط در فهم دازاین از هستی «هست». امّا، چنین به نظر می‌رسد که فهم کاری است که ما انجام می‌دهیم. پس هستی فرآوردهٔ انسان‌هاست. در اندیشهٔ متأخر وی روشن می‌شود که ما در حقیقتِ هستی جای گرفته‌ایم. حقیقتِ (یا نامستوریِ / unconcealedness) هستی به مثابهٔ نورگیر *(Lichtung)* که در آن آنچه هست خود را به صورت آنچه هست می‌نمایاند، به هیچ‌وجه چیزی نیست که ما آن را بسازیم یا دراختیار ما باشد. امّا اگرچه حقیقت هستی در اختیار ما قرار ندارد، این حقیقت حقیقتی جاودانه نیست. هایدگر از تاریخ هستی (Seinsgeschichte) سخن می‌گوید. ضرورتی در مورد اجزا و عناصر این تاریخ وجود دارد، امّا هایدگر، برعکس هگل، در قالب پیشرفتی گزیرناپذیر به سوی «حقیقت» هستی نمی‌اندیشد. با این حال، به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی هبوط از تجربهٔ اولیه‌ای که پیش‌سقراطیان از هستی داشتند، اتفاق افتاده است. حقیقت هستی‌ای که به زمانهٔ تحت سلطهٔ فن‌آوری ما جان می‌بخشد، به گونه‌ای است که موجودات به مثابه مصالحی برای استفاده و بهره‌کشی تجربه می‌شوند. زیرساخت چنین تجربه‌ای متافیزیک ذهنیت است که طبق آن هستی آنچه هست، ابژه یا متعلق‌شناسایی بودن (Gegenstand) است.

معرفی آرای هایدگر در چنین شکل مختصری لاجرم وی را به نظر انتزاعی‌تر از آنچه هست می‌نمایاند. اگرچه وی بر این باور است که مسئلهٔ هستی «مسئله» مطلق فلسفه است، این بدان معنا نیست که وی در بارهٔ هیچ چیز دیگری سخن نمی‌گوید یا این‌که آن‌ها که با چنین سخنی مشکل دارند چیز ارزشمندی در آثار و افکار وی نمی‌یابند. برای مثال، مقالهٔ وی در بارهٔ اثر هنری که در آن وی بر این نظر ذهنیت‌گرایانه

که اثر هنری موضوع «تجربهٔ زیبایی‌شناختی» است، و نیز بر این نظر هگلی که اثر هنری صرفاً به حقیقتی اشاره می‌کند که فقط فلسفه قادر به تبیین رسا و مناسب آن است، فایق می‌آید، از بی‌واسطگی و عینیت و غنای بینشی برخوردار است که تمامی کسانی را که بدون پیش‌داوری و تعصب با آن برخورد می‌کنند، تحت تأثیر قرار می‌دهد. ادعاهای مشابهی را نیز می‌توان در مورد مقالهٔ وی در بارهٔ فن‌آوری و برخی از نوشته‌های وی در بارهٔ زبان عنوان کرد.

همان آدم‌هایی که هایدگر را به این عنوان که غیرقابل فهم است رد می‌کنند، بعضی اوقات به نحوی متناقض از گسترهٔ نفوذ وی اظهار تأسف می‌کنند. این امر که وی تأثیرگذار بوده، انکارناپذیر است. در زمینهٔ فلسفه، **سارتر** بدون هایدگر قابل تصور نیست، و **مرلو ـ پونتی** به وضوح، بسیار مدیون وی است (هرچند که شاید دین وی به هوسرل بیش‌تر باشد). تأویل‌شناسی یا هرمنوتیک فلسفی (**گادامر**) بدون هایدگر امکان‌پذیر نبوده است. امّا تأثیر هایدگر به فلسفه محدود نشده است. برای نمونه، شکل متمایزی از روان درمانی تحت تأثیر تحلیل هایدگر از دازاین ایجاد شد و پرورش یافت (لودویگ بینزوانگر). و در الهیات، هم الهیات پروتستان و هم الهیات کاتولیک، تأثیر هایدگر از روز روشن‌تر است. (مثلاً در آثار رودلف بولتمان، پاول **تیلیش**، کارل رانر (Karl Rahner). امّا این‌ها تنها نمونه‌هایی از تأثیر مستقیم هستند. اندیشهٔ وی به شیوه‌های پوشیده‌تر تأثیری ژرف در حوزه‌هایی چنان متنوع و گوناگون نظیر نظریهٔ ادبی، مطالعات زیست‌محیطی، علوم اجتماعی و زیبایی‌شناسی برجای گذاشته است.

پاول گُرنر

هر، آر. ام. (ریچارد مروین)[1]

بریتانیایی. **و:** ۱۹۱۹، بَکوِل، نزدیک بریستول. رده: فیلسوف تحلیلی. **علا:** علم اخلاق؛ فلسفهٔ سیاسی؛ فلسفهٔ زبان. **تحص:** دانشگاه آکسفورد، ۱۹۴۵ ـ ۱۹۴۷. **تأثیر:** جی. یی. مور، ج. ال. اوستین و لودویگ ویتگنشتاین. **منا:** عضو کالج بالیول، آکسفورد، ۱۹۴۷ ـ ۱۹۶۶؛ استاد کرسی وایت در فلسفهٔ اخلاق، آکسفورد، و عضو کالج کُرپوس کریستی، ۱۹۶۶ ـ ۱۹۸۳؛ استاد [راهنمای] تحقیق دانشجویان دوره‌های عالی، دانشگاه فلوریدا در گینزویل، از ۱۹۸۳؛ عضو فرهنگستان بریتانیا، ۱۹۶۴.

آثار مهم

(1952) *The Language of Morals*; (1963) *Freedom and Reason*; (1971) *Practical Inferences*; (1971) *Essays on Philosophical Method*; (1972) *Essays on the Moral Concepts*; (1972) *Applications of Moral Philosophy*; (1981) *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*; (1982) *Plato*; (1989) *Essays in Ethical Theory*; (1989) *Essays on Political Morality*; (1992) *Essays on Religion and Education*; (1993) *Essays on Bioethics*.

نخستین کتاب منتشرشدهٔ هِر، زبان اخلاق (۱۹۵۲)، یکی از تأثیرگذارترین آثار فلسفهٔ اخلاق در جهان انگلیسی زبان پس از جنگ جهانی دوم بوده است. وی استدلال کرد که احکام اخلاقی، اگر چه در اساس به لحاظ صوری امری (imperative) هستند، می‌توانند عقلانی باشند. وی در آثار بعدی خود این مایه‌ها را بیش‌تر شرح و تفصیل داد و به‌ویژه در تفکر اخلاقی (۱۹۸۱)، به بسط این ادعا پرداخت که گونه‌ای خاص از منفعت‌گرایی، نظریهٔ اخلاقی صحیح است. هِر همچنین آثار فراوانی در بارهٔ اخلاق عملی، به‌ویژه به گونه‌ای فزاینده در نیمهٔ اخیر زندگی حرفه‌ای خود، منتشر کرده است.

هنگامی که هر شروع به کار در زمینه علم اخلاق کرد، عاطفه گرایی (emotivism)

---

1. Hare, R(ichard) M(ervyn)

فلاسفه‌ای چون اِی. ج. آیر و سی. ال. استیونسون در حال بالا گرفتن بود. نظر هر این بود که عاطفه گرایی در انکار این نکته که احکام اخلاقی احکامی ناظر به واقع یا توصیفی از هر نوعی هستند، محقّ است امّا در اعتقاد به این که آن احکام صرفاً بیان عواطف یا تلاش‌هایی برای تأثیرگذاری بر عواطف دیگرانند، در اشتباه است. به‌ویژه آن نظریه در متمایز نکردن صریح این ادعا که احکام اخلاقی تلاش‌هایی هستند برای تأثیرگذاری بر اعمال دیگران (ادعایی که هر آن را نادرست می‌دانست) از این باور که احکام اخلاقی به دیگران می‌گویند که چه بکنند (نظرگاهی که هر آن را درست می‌دانست) به اشتباه رفته است. و این امر موجب ناتوانی عاطفه گرایی در مطرح کردن شرح و وصفی از این که چگونه ممکن است علم اخلاق جد و جهدی عقلانی باشد، شده است. بنابراین، هر خواستار طرح نظریه‌ای بود که «نوعی خردگرایانه از غیر توصیف‌گرایی» باشد (سینور و فوتیون ۱۹۸۸، ص ۲۱۰).

بنا بر نظر هر احکام اخلاقی در صورت منطقیشان اساساً امری هستند و به همین دلیل است که طبیعت‌گرایی به هر صورتی نادرست است: [طبیعت‌گرایی] شامل تلاشی است برای اخذ نتیجه گیری‌های امری از مقدمات ناظر به واقع و در نتیجه غیرامری. و این همان نقصی است که جی. یی. مور، اگرچه بدون تشخیص درست آن، بدان برچسب «مغالطه طبیعت‌گرایانه» زده بود. البته احکام اخلاقی، معمولاً از حیث شکل دستوری خود امری نیستند. نکتهٔ اصلی هر مبنی بر این که آن احکام از نظر منطقی امری هستند، این است: این حقیقتی مفهومی است که پذیرش صادقانهٔ یک حکم اخلاقی شخص پذیرنده را متعهد به عمل کردن بر مبنای آن در موقعیت‌های مناسب می‌کند ــ در صورتی که در توان وی باشد. لذا، اگر کسی در موقعیت‌های مناسب مطابق یک حکم اخلاقی عمل نکرد، در آن صورت می‌توانیم از نظر منطقی نتیجه گیری کنیم که یا وی نمی‌توانست چنان کند یا آن که او آن حکم اخلاقی را نپذیرفته بود. این نظر نسبت به احکام اخلاقی با نام تجویزگرایی (prescriptivism) شناخته شده است.

امّا هر مشقت فراوانی را متحمل شد تا نشان دهد که امریه‌ها (imperatives) در معرض محدودیت‌های منطقی هستند، همان طور که احکام ناظر به واقع چنین‌اند، و این بخشی از همان چیزی است که اخلاق را درون قلمرو خرد قرار می‌دهد.

دومین ادعای مهم هر این است که حکم اخلاقی اصیل، مانند این که من نباید، مثلاً، جنینی را که حامله هستم سقط کنم، باید براساس اصولی استوار باشد. ادعای هر این

است که این حقیقتی مفهومی است که اصول اخلاقی از نظر صوری جهان‌شمول هستند. این بدان معنا نیست که آن‌ها ضرورتاً کلیت‌بخشی‌ها تعمیم‌های پردامنه‌اند؛ در واقع آن‌ها ممکن است بسیار مشخص باشند. امّا نباید حاوی ارجاع به افراد خاص باشند. و این خود نظریهٔ «تعمیم‌پذیری احکام اخلاقی» را مطرح می‌کند. پذیرش یک حکم اخلاقی خاص به عنوان یک حکم اخلاقی، پذیرش آن حکم به عنوان یک اصل جهان شمول را نیز در خود دارد. اگر من واقعاً چنین می‌اندیشم که از نظر اخلاقی سقط جنین برای من ناصواب است، در آن صورت باید فکر کنم که برای هر کسی که نسبتاً مانند من است، در شرایطی نسبتاً شبیه به شرایط من، سقط جنین کاری نادرست است. بدین‌ترتیب نظریهٔ هر به «تجویزگرایی جهان‌شمول» مشهور شد.

توان عملی حاصل از امتزاج تجویزگرایی و تعمیم‌پذیری در آزادی و خرد (۱۹۶۳) و به‌ویژه، در تفکر اخلاقی (۱۹۸۱) واضح‌تر شد. در این آثار، هر به پرورش و تکمیل شکلی از منفعت‌گرایی پرداخت. همچون اکثر منفعت‌گرایان جدید، وی خیر فرد را در تحقق آرزوهای وی می‌دانست نه در سعادت، برداشتی که به منفعت‌گرایی ترجیحی معروف است. امیال و خواسته‌ها را که وی مدعی بود موضوع اخلاق هستند، می‌توان برحسب قدرتشان و مستقل از این‌که امیال و خواسته‌های چه کسی یا برای چه چیزی هستند تنظیم کرد. وی سپس چنین استدلال کرد که همذات‌پنداری همدردانه با امیال و خواسته‌های دیگران ما را وامی‌دارد که خود با آن امیال و خواسته‌ها احساس هم‌هویّتی کنیم، درست همان طور که با امیال و خواسته‌های خودمان احساس هم‌هویّتی می‌کنیم. بدین‌ترتیب، ما باید به آن‌جا برسیم که خواستار تحقق امیال و خواسته‌ها به صورت کلّی باشیم، به ترتیب قوّت آن‌ها و فارغ از آن‌که امیال و خواست‌های چه کسی یا برای چه چیزی هستند؛ هِر استدلال کرد که این امر ما را بدان‌جا رهنمون می‌شود که تحقق امیال و خواسته‌ها را به طور کلّی در بیشترین حد ممکن آرزو کنیم.

در تفکر اخلاقی، هِر با تمرکز بیش‌تری در جهت نظریه‌ای که فواید منفعت‌گرایی ناظر بر عمل (act utilitarianism) و منفعت‌گرایی ناظر بر قاعده (rule utilitarianism) را با هم ترکیب کند تلاش کرد. اگرچه، در سطحی که وی آن را اندیشهٔ انتقادی می‌خواند ــ سطح عامل کاملاً بی‌طرف، خردمند و فاضل ــ عملی فردی در صورتی و تنها در صورتی درست است که تحقق خواسته و امیال را به حداکثر برساند، وی استدلال کرد که در اتخاذ تصمیم‌های اخلاقی ما معمولاً نباید پیامدهای هر عمل فردی را مورد توجه

قرار دهیم. انجام این کار در واقع نتیجهٔ دلخواه را به بار نمی‌آورد، چراکه احکام ما اغلب اشتباه از کار در می‌آیند. بلکه ما باید عموماً از قواعدی پیروی کنیم که امتحان شده و محک خورده‌اند ــ برای نمونه، قواعد علیه دروغگویی، تقلب، دزدی و امثال آن. ما باید به آن چیزی که هِر احکام شهودی ما می‌خواند، قانع و راضی باشیم. در واقع باید سعی کنیم که احساسات و عواطف خود و کودکانمان را به‌گونه‌ای شکل دهیم که عمل کردن برخلاف احکام شهودی، جز در مواقع و شرایط استثنایی، از نظر روان‌شناختی برایمان مشکل شود. بنابراین، هِر پیشنهاد نمی‌کند که تفکر منفعت‌گرایانه باید جایگزین پایبندی ما نسبت به بسیاری از اصول اخلاقی شهودی و معمولیمان شود. در واقع، این واقعیت که پایبندی کلّی نسبت به این اصول منفعت را به حداکثر می‌رساند، از نظر وی تبیین کننده آن است که چرا آن اصول رشد و پرورش یافته‌اند. کار هِر موضوع بحث‌های مداوم بوده است و عملاً تمامی جوانب آن نقد شده است. برای نمونه، استدلال شده است که تنوع اظهارات اخلاقی را نمی‌توان به نحو ارضاکننده‌ای به مدل امری کاهش داد. بسیاری استدلال کرده‌اند که هیچ‌گونه تمایزی [بین امور] واقعی و ارزشی یا تمایز میان «باید» و «است» از آن‌دست که در کار وی جنبهٔ محوری دارد وجود ندارد. و باز گروه دیگری بر آن بوده‌اند که احکام اخلاقی ماهیتاً تعمیم‌پذیر نیستند. بسیاری از فلاسفه فکر می‌کنند که کار اخیر هِر وی را به نوعی طبیعت‌گرایی پایبند می‌سازد که قرار بود نظریهٔ وی آن را نفی کند. الن گیبارد (Allan Gibbard) خاطرنشان می‌کند: «شاید هیچ فیلسوفی از زمان کانت به بعد همانند آر. ام. هِر نظریه‌ای در بارهٔ حکم اخلاقی و استدلال اخلاقی چنین مبتکرانه و با دقت ساخته و پرداخته نکرده است.» (در سینور و فوتیون، ۱۹۸۸، ص ۵۷).

آنتونی الیس

مآخذ: Flew; Becker; WW 1992. و ارتباط شخصی

همپل، کارل گوستاو[1]

آلمانی ـ آمریکایی. و: ۸ ژانویه ۱۹۰۵، اُرانینبورگ، آلمان. **رده:** فیلسوف علم. **تحص:** گوتینگن، هایدلبرگ، برلین و وین، در آغاز فیزیک و ریاضیات، سپس فلسفه (دکتری، برلین، ۱۹۳۴، پایان‌نامه تحصیلی دورهٔ دکتری در بارهٔ "Beiträge zur logischen Analyse des Wahrheitsbegriff" که بخشی از آن در ۱۹۳۴ در شهر ینا منتشر شد)؛ عضو انجمن فلسفهٔ تجربی (بعداً: فلسفهٔ علمی) برلین (وابسته به حلقه وین)؛ تحقیق با پی. اوپنهایم (P. Oppenheim) در بروکسل و با کارناپ در شیکاگو، ۱۹۳۴ ـ ۱۹۳۹. **تأثیر:** اچ. بِمان (Behmann)، هیلبرت، پی. اُپنهایم، شلیک، کارناپ، رایشنباخ، آر. اِی. فیشر، اُ. هِلمِر، نیکُد، گودمَن، تارسکی، گرلینگ و دری (Dray). **منا:** تدریس در سیتی کالج، نیویورک، ۱۹۳۹ ـ ۱۹۴۰؛ کالج کوینز، فلاشینگ، نیویورک، ۱۹۴۰ ـ ۱۹۴۸؛ دانشگاه ییل، ۱۹۴۸ ـ ۱۹۵۵؛ استاد کرسی استوارت در فلسفه، دانشگاه پرینستون ۱۹۵۵ ـ ۱۹۷۳؛ استاد فلسفه دانشگاه پیتسبورگ، ۱۹۷۷؛ استاد میهمان در دانشگاه کلمبیا، ۱۹۵۰، دانشگاه هاروارد ۱۹۵۳ ـ ۱۹۵۴، دانشگاه عبری اورشلیم، ۱۹۷۴، دانشگاه برکلی ۱۹۷۵ و ۱۹۷۷ و پیتسبورگ، ۱۹۷۶؛ رئیس APA (بخش شرقی) ۱۹۶۱؛ عضو فرهنگستان هنرها و علوم آمریکا؛ سردبیر سابق نشریه شناخت *(Erkenntnis)*.

آثار مهم

(1936) (with P. Oppenheim) *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*; (1945) 'Studies in the logic of confirmation', *Mind* (reprinted with some changes and postscript in 1965); (1952) *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science, Internat. Encyc. of Unified Science*; (1958) 'The theoretician's dilemma', in H. Feigl, M. Scriven and G. Maxwell (eds), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* II; (1962) 'Deductive-nomological *vs.* statistical explanation', in H. Feigl and G. Maxwell

1. Hempel, Carl Gustav

(eds), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science III*; (1963) (ed. with R. G. Colodny) *Frontiers of Science and Philosophy*; (1965) *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*; (1966) *Philosophy of Natural Science*; (1983) (ed. with H. Putnam and W. K. Essler) *Methodology, Epistemology, and Philosophy of Science: Essays in Honour of Wolfgang Stegmüller on the Occasion of his Sixtieth Birthday.*

هدف کارهای اولیه همپل در درجهٔ نخست تجزیه و تحلیل تصدیق (confirmation) است که آن را صرفاً مفهومی «طبقه‌بندی کننده» (classificatory) می‌داند و مسائل مربوط به درجات یا ارزش‌های عددی را به تعویق می‌افکند. با این فرض که فرضیه‌ای کلّی با موارد مثبت خود تصدیق می‌شود، وی بر این امر تأکید دارد که هر چیزی که فرضیه‌ای را تصدیق می‌کند، باید همهٔ فرمول‌ها و صورت‌بندی‌های ــ از نظر منطقی ــ معادل آن را نیز تصدیق کند. بنابراین یک کفش سفید (یا، بهتر آن‌که (۱۹۶۵، ص ۲۲) جمله‌ای که خبر از مشاهدهٔ یک کفش سفید می‌دهد) تصدیق می‌کند که «همهٔ زاغ‌ها سیاه هستند»، زیرا (با بودنِ چیزی که غیرسیاه و غیرزاغ است) تصدیق می‌کند که «همه چیزهای غیرسیاه، غیرزاغ هستند». همپل این را به سادگی می‌پذیرد و می‌افزاید که چنین چیزی به نظر عجیب می‌رسد بدین علت که ما معمولاً به یک ترتیب [خاص] و نه به ترتیبی دیگر به شناختی در بارهٔ شاهد و مدرک می‌رسیم. همه این چنین خوشبین نیستند، و این «ناسازهٔ تصدیق» مورد بحث‌های گسترده‌ای قرار گرفته است (برای نمونه، ر.ک. شِفلر ۱۹۶۳) همپل پس از افزودن برخی شرط‌ها و الزامات دیگر چنین ادعا می‌کند که به تقریب حکم مشاهده‌ای فرضیه‌ای را تصدیق می‌کند اگر آن حکم الزاماً آنچه را که فرضیه می‌گوید، فقط در صورتی که ابژه‌های ذکر شده در حکم مشاهده‌ای وجود داشته باشند، در پی داشته باشد (۱۹۶۵، صص ۳۶ـ۳۷)؛ این امر نشان می‌دهد که بخشی از آنچه فرضیه می‌گوید، در واقع صحت دارد (۱۹۶۶، ص ۴۶). تصدیق با چنین تعریفی صرفاً تصدیقی نحوی است و بین جملات برقرار می‌شود؛ امّا بعدها همپل، در پاسخ به ناسازهٔ «سبزآبی»[۱] **گودمن** می‌پذیرد که تصدیق باید تا اندازه‌ای عمل‌گرایانه باشد و محدودیت‌هایی را برای انواع محمول‌های مجاز دربر گیرد (۱۹۶۵، صص ۵۰ـ۵۱).

همپل همچنین در بارهٔ معنا بحث می‌کند و نه تحقیق‌پذیری و نه ابطال‌پذیری را به

عنوان ضوابطی بسنده (و همچنین استفاده **پوپر** را از ابطال‌پذیری برای تشخیص علوم تجربی) نمی‌پذیرد و ادعا می‌کند که معناداریِ شناختی، مسئله میزان و درجات است و هیچ ضابطهٔ ساده‌ای را نمی‌توان برای آن عرضه کرد (همان، ص ۱۱۷). وی همچنین در نفی تمایز تحلیلی / ترکیبی با **کواین** موافق است (۱۹۸۵، ص ۱).

امّا یکی دیگر از افاضات مهم همپل که مناقشه برانگیز بوده است، شرح وی از تبیین علمی است. وی به ایجاد و توسعهٔ «الگوی قانون پوشش‌دهنده» (covering - law model) می‌پردازد که در آن تبیینِ چیزی در اساس استنتاج آن از یک قانون به علاوهٔ شرایط اولیه است. قانون ممکن است از نظر شکل، کلّی یا صرفاً آماری باشد که استنتاج در مورد اوّلی قیاسی و در مورد دومی معمولاً (امّا نه همیشه) استقرایی است. قوانین نباید تعمیم‌های عَرَضی صِرف باشند، و تبیین کاهشِ صِرف [امری] به یک [امر] مألوف و آشنا نیست، هرچند که نوع استقرایی، برعکس نوع قیاسی، با پس‌زمینهٔ شناخت نسبت دارد (۱۹۶۵، صص ۳۹۷ ـ ۴۰۳). همچون بریث‌ویت، تأکید همپل بر تابع‌سازی و اندراج در درون یک نظام است. همپل دلمشغول نوع آرمانی شدهٔ تبیین است (همان، صص ۴۲۵ ـ ۴۲۸)، امّا مناقشه عمدتاً بر سر دعاوی وی در مورد تعمیم دامنهٔ آن به موضوعاتی چون تاریخ و روان‌شناسی (صص ۲۳۱ ـ ۲۴۳ و ۴۶۷ ـ ۴۸۷) است.

اِی. آر. لیسی

مآخذ: *PI*; Edwards; Mittelstrass; IDPP.

پانوشت مترجم

۱. در بارهٔ ناسازهٔ «سبزآبی» (سبز + آبی) گودمن، ر.ک. مدخل **گودمن**.

هوسرل، ادموند[1]

آلمانی. **و:** ۸ آوریل ۱۸۵۹، پروسنتیز، موراویا. **ف:** ۲۷ آوریل ۱۹۳۸، فرایبورگ، آلمان. **رده:** پدیده‌شناس. **علا:** معرفت‌شناسی؛ هستی‌شناسی. **تحص:** دانشگاه‌های لایپزیگ، برلین، وین و هال. **تأثیر:** تأثیرات کتابی، دکارت، تجربه‌گرایان بریتانیایی و کانت را شامل می‌شود؛ تأثیرات شخصی: فرانتز برنتانو و توماس ماساریک (Tomas Masaryk). **منا:** ۱۸۹۱ ـ ۱۹۰۱، مدرس آزاد، دانشگاه هال؛ ۱۹۰۶ ـ ۱۹۱۶، استاد عادی، دانشگاه گوتینگن؛ ۱۹۱۶ ـ ۱۹۲۸، استاد، دانشگاه فرایبورگ.

آثار مهم

(1900-1) *Logische Untersuchungen*; (1913) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*; (1928) *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*; (1929) *Formale und transzendentale Logik*; (1950) *Cartesianische Meditationen*; (1954) *Die Krisis der europäischer Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*.

ادموند هوسرل، پایه‌گذار پدیده‌شناسی، نخستین‌بار با انتشار تحقیقات منطقی‌اش (۱۹۰۰ـ۱۹۰۱) شناخته شد. براساس همین کتاب بود که نهضت پدیده‌شناسی شکل گرفت. پدیده‌شناسان اولیه بیش از همه تحت تأثیر دعوت به بازگشت به خود چیزها (Zu den Sachen selbst!) به مفهوم قایل شدن تقدم برای این‌که چیزها (اشیای مادی و علاوه بر آن‌ها اعداد، نهادها، آثار هنری، اشخاص و غیره) چگونه خود را در تجربه بالفعل می‌نمایانند نسبت به احکام نظریه یا نظامی مبنی بر این‌که آن‌ها چگونه باید باشند، قرار داشتند. این فلاسفه به شدت تحت تأثیر استدلال‌های هوسرل علیه روان‌شناسی‌گرایی قرار گرفتند، در جهان‌بینیشان عمیقاً واقع‌گرا بودند و به‌طور کلی

1. Husserl, Edmund

تمایلاتی ضدکانتی از خود نشان می‌دادند. لذا وقتی که هوسرل اثر عمده و بعدی خود، ایده‌هایی در بارهٔ پدیده‌شناسی ناب و در بارهٔ فلسفهٔ پدیده‌شناختی (۱۹۱۳) را منتشر کرد، ضربه تکان‌دهنده‌ای به همهٔ آن‌ها وارد شد. چراکه به نظر می‌رسید این اثر نمایانگر عکس همهٔ آن چیزهایی است که پدیده‌شناسی نمود و نماد آن‌ها بود. ایدهٔ رسیدن به آگاهی ناب از طریق روند کاهش یا تقلیل نبود که فلاسفهٔ تحت تأثیر هوسرل به آن اعتراض کردند؛ ایدهٔ شهود و توصیف ساختارهای ماهوی چنین آگاهی‌ای هم نبود (چرا که بنابر نظر پدیده‌شناسان هر چیزی ماهیت خود را دارد). بلکه آنچه آن‌ها قابل اعتراض یافتند، این ایده بود که هر چیز دیگری در آگاهی ناب تشکیل می‌شود. این تسلیم شدن به نوکانتیها به نظر می‌آمد. از آن پس دیگر سخن گفتن از مکتب هوسرلی امکان‌پذیر نبود. خود هوسرل به تأکید بر این امر ادامه داد که اکراه [فلاسفه] در پیروی از وی در جهت استعلایی که در کتاب ایده‌های وی آمده است، معلول ناتوانی آنان در درک صحیح طبیعت استعلاگرایی (transcendentalism) او بوده است. در ۱۹۱۶ وی به فرایبورگ نقل مکان کرد، و در آن‌جا سه سال بعد مارتین **هایدگر** دستیار وی شد. هوسرل امیدهای فراوانی به هایدگر بست و در او شخصیتی با قابلیت‌های بی‌نظیر می‌دید که می‌توانست به توسعه و تحول پدیده‌شناسی در راستای خطوطی که وی ــ هوسرل ــ پایه‌ریزی کرده بود ادامه دهد. اگرچه هوسرل در بارهٔ قابلیت هایدگر در اشتباه نبود، در مورد یکسان انگاشتن نحوهٔ تفکر وی با برداشت خود از پدیده‌شناسی اشتباه می‌کرد. انتشار کتاب هستی و زمان در ۱۹۲۷ و جانشینی هایدگر بر کرسی دانشگاهی هوسرل یک سال پس از آن، تنها به شتاب گرفتن روندی که سال‌ها در جریان بود کمک کرد: ظهور پدیده‌شناسی هایدگری به منزله نیروی مسلط در فلسفهٔ آلمان. از آن‌جا که هوسرل یهودی بود، ظهور ناسیونال سوسیالیسم به انزوای هر چه بیش‌تر وی منجر شد. امّا، از آن سو، هوسرل نیز همیشه به فلسفهٔ اصیل به مثابهٔ وظیفه‌ای می‌اندیشید که ماهیتاً به تنهایی مربوط است. وی به خلاقیّت خود ادامه داد و در سال‌های آخر عمر اثر عظیم و به یادماندنی بحران علوم اروپایی (۱۹۵۴) را پدید آورد.

در تلاش برای انتقال مشخصهٔ اصلی پدیده‌شناسیِ هوسرل، شاید بهترین راه این باشد که از مفهوم وجه التفاتی یا قصدیتِ (intentionality) آگاهی آغاز کنیم. آگاهی در حالات مختلف خود خاصیت [آگاه] بودن «از» چیزی یا معطوف بودن به چیزی را دارد. مثلاً در [فرایند] اندیشیدن، در بارهٔ چیزی اندیشه می‌شود؛ در ادراک حسّی، چیزی

به طور حسّی ادراک می‌شود؛ در تخیّل، چیزی به خیال درمی‌آید؛ در ترس، آدمی از چیزی می‌ترسد. هوسرل این حالات گوناگون آگاهی را تجارب یا اعمال التفاتی یا قصدی می‌خواند. برعکس استادش **برنتانو**، وی موضوع آگاهی درونی را در همهٔ موارد ذات ذهنی درونی نمی‌داند. زمانی که من به تصویری ذهنی فکر می‌کنم، آگاهی من به سوی ذاتی ذهنی متوجه است. امّا آن گاه که من، برای مثال این کتاب را روی میزم می‌بینم، این تجربهٔ التفاتی، دیدن، به سوی شیئی مادی متوجه است. آنچه من از آن آگاهی دارم، یک تصویر ذهنی درونی از یک کتاب نیست، بلکه دقیقاً خود کتاب است. حتی زمانی که من صرفاً کتابی را در خیال تصویر می‌کنم چنین نیست که آگاهی من به سوی یک تصویر ذهنی متوجه باشد. هر تجربهٔ التفاتی، و نه فقط آن‌ها که ماهیتاً دربردارندهٔ استفاده از زبانند، حاوی چیزی است که هوسرل آن را معنا یا مفهوم *(Sinn)* می‌خواند و همین مفهوم است که مسبّب متوجه‌شدن و جهت یافتن تجربه به سوی موضوع آن است.

قصدیت خصوصیتی نیست که آگاهی تنها برحسب اتفاق از آن برخوردار می‌شود. بدون آن، آگاهی، آگاهی نمی‌بود. قصدیت به ماهیت آگاهی تعلق دارد. حالات گوناگون آگاهی، علاوه بر داشتن خصوصیت ماهوی و بنیادی قصدیت، خصوصیات ویژهٔ ماهوی بیش‌تری نیز دارند: مثلاً، ادراک حسی به‌طور ماهوی دربرگیرندهٔ حس یا حسْ یافت (sensation) است. مفهوم یا معنای تجربه، حس را به گونه‌ای «زنده می‌کند» که به صورت ظاهر یک چیز درمی‌آید. در دریافت حسی شیء خود را به صورت چشم‌اندازی (perspectivally) نمایش می‌دهد (*schattet sich ab*). نمای پیشین ابژه که به صورت دریافتی حسّی ارائه شده است، در ورای خود به نمای پسین رؤیت نشده اشاره می‌کند.

معمولاً آگاهی به سوی موردی در جهان متوجه است و معمولاً این مورد به صورت واقعاً موجود و واقعاً دارای چنین و چنان خصوصیاتی دیده می‌شود. امّا فارغ از این که موضوع آگاهی در واقع وجود دارد یا نه، و فارغ از این که آیا دارای آن خصوصیاتی که برای آن منظور شده، هست یا نه، این حالت از آگاهی، با این موضوع، وجود دارد و فاعلی که آگاهی از آنِ اوست می‌تواند آن را توصیف کند. این امکان وجود دارد که تجارب التفاتی مستقل از مسئله وجود واقعی و چنان ـ بودگی واقعیِ موضوع آن‌ها توصیف شوند. علاوه بر آن، این امکان وجود دارد که ماهیت چنین تجاربی توصیف

شود، خصوصیات و ساختارهایی که بدون آن‌ها آن تجارب همانی نخواهند بود که هستند.

امّا حتی اگر ما مسئله واقعیت موضوع تجربه را نادیده بگیریم، باز هم خود تجربه را به مثابهٔ رویدادی در جهان می‌نگریم، به مثابهٔ رویدادی متعلق به واقعیتی روانی - جسمی، یعنی انسان، که مورد و فقره‌ای در میان دیگر موارد و فقرات در جهان است. و حتی وقتی که مسئله واقعیت یک موضوع خاص را نادیده می‌گیریم، همچنان وجود جهان را در کلیّت آن امری مسلم و حتمی فرض می‌کنیم. این حتمی و مسلم انگاشتن را، که هوسرل آن را موضوع کلّی دیدگاه طبیعی می‌خواند، می‌توان در عملی که وی آن را کاهش استعلایی (transcendental reduction) می‌نامد، به تعلیق درآورد یا «از کار انداخت». آگاهی، که این عمل بر روی آن صورت گرفته است، خودش مورد و فقره‌ای در جهان نیست، بلکه چیزی است که برای آن جهانی وجود دارد. پدیده‌شناسی آن‌طور که هوسرل پخته آن را درک می‌کند، توصیف ساختارهای ماهوی این آگاهی یا ذهنیت استعلایی است. این ساختارها از هیچ‌گونه استدلال استعلایی کانتی استنتاج نمی‌شوند، بلکه «ناظر» پدیده‌شناختی در دیدگاه پدیده‌شناختی، در برابر دیدگاه طبیعی، آن‌ها را «می‌بیند.»

هر چیزی، از هر گونهٔ هستی‌شناختی، ممکن است موضوع آگاهی باشد. در مورد هرگونه موجود یا ذاتی، پدیده‌شناسی ساختارهای آگاهی از چنان ذات یا موجودی را توصیف می‌کند. این شامل توصیفی از خود موجود یا ذات نیز می‌شود، ولی در جایگاه موضوع آگاهی، یعنی به صورت پدیده. جدا از مسائل وجود واقعی و طبیعت واقعی، آدمی موجود یا ذات را فقط به صورتی مورد توجه قرار می‌دهد که خودش را به آگاهی می‌نمایاند. پدیده‌شناسی همچنین جهان را افق کلّی هر آنچه خود را می‌نمایاند توصیف می‌کند. جهان فقط تمامیت موضوعات آگاهی نیست، فقط یک موضوع بسیار عظیم نیست، بلکه چیزی است که موجودات یا ذوات از درون آن خود را می‌نمایانند.

هدف از چنین توصیفی چیست؟ هوسرل فرض کرده است که این توصیف فهم بنیادی و نهایی موضوعات یا ابژه‌ها را به دست می‌دهد. توصیف ساختارهای آگاهی استعلایی که در آن چیزی به صورت موضوع آگاهی درمی‌آید، [به معنای] توصیف «تشکیل» یا «ساخت» (constitution) آن چیز است. جهان و هرچه در آن است، از جمله انسان‌ها، در ذهنیت استعلایی تشکیل و ساخته می‌شوند. آن‌گونه که هوسرل واژه را

به کار می‌برد، «تشکیل» یا «ساخت» نوعی ساختن و پدید آوردن را القا می‌کند. در این معنای «آفرینش گرایانه» (creationist) بود که ایدئالیسم استعلایی هوسرل کلاً فهمیده شد ــ و کلاً رد شد. با این حال به تازگی استدلال شده است که چنین تعبیری از نظریهٔ هوسرل اشتباه است. آنچه در آگاهی تشکیل و ساخته می‌شود چیزها نیستند، بلکه حس‌ها یا مفهوم‌ها هستند، چیزهایی نیستند که آگاهی آن‌ها را قصد کرده، بلکه حس‌ها یا مفهوم‌هایی هستند که آگاهی «از طریق» آن‌ها آن چیزها را قصد می‌کند.

در مرحلهٔ نهایی پدیده‌شناسی، هوسرل مضمون زیست ـ جهان یا جهان حیات *(Lebenswelt)* را مطرح و معرفی می‌کند، جهان تجربهٔ زیسته. آنچه وی عینیت‌گرایی می‌خواند، در پی آن است که با واقعی شمردن تنها آن جنبه‌هایی از تجربه که می‌توان آن‌ها را با مفاهیم علوم دقیق طبیعی بازنمایی کرد، هر چیز ذهنی را از تصویر ما از جهان حذف کند. چنین عینیت‌گرایی زیست ـ جهان را نمود صِرف می‌شناسد و آن را نفی می‌کند. امّا این به معنای زیر سؤال بردن زیست ـ جهان از موضع چیزی است که خودش ساختاری است که بر پایه زیست ـ جهان شکل گرفته است. صفات و ساختارهایی که علوم عینیت‌بخش به جهان «عینی» نسبت می‌دهند خودشان فرآوردهٔ روند آرمانی‌سازی و به دقت ریاضی درآوردن ساختارهای زیست ـ جهانی هستند. کار فلسفه ناچیز شمردن زیست ـ جهان نیست، بلکه برداشتن «کسوت عقاید»ی است که علم بر آن پوشانیده است. به هر حال، تأکید هوسرل بر زیست ـ جهان در فلسفهٔ متأخرش نمایندهٔ تحولی بنیانی در برداشت وی از پدیده‌شناسی به منزله پدیده‌شناسی استعلایی نیست. زیست ـ جهان شالودهٔ بنیادی و نهایی را باز نمی‌نمایاند، چراکه خود در ذهنیت استعلایی تشکیل می‌شود.

پاول گُرنِر

یاسپرس، کارل[1]

آلمانی. **و:** ۲۳ فوریهٔ ۱۸۸۳، اُلدنبورگ، آلمان. **ف:** ۲۶ فوریه ۱۹۶۹، بازل [بال]، سوئیس. **رده:** وجودگرا؛ روان‌شناس؛ فیلسوف؛ مورخ فلسفه. **علا:** تاریخ فلسفه. **تحص:** در دانشگاه‌های برلین، توبینگن، و هایدلبرگ به تحصیل پزشکی پرداخت (۱۹۰۲ ـ ۱۹۰۸). **تأثیر:** تأثیر کتابی: کانت، هگل، کیرکگارد، نیچه، افلوطین، برونو، اسپینوزا و شلینگ. تأثیر شخصی: ماکس وبر و هایدگر. **منا:** دستیار مستقل، درمانگاه روان‌پزشکی هایدلبرگ ۱۹۰۸ ـ ۱۹۱۵؛ (۱۹۰۹ ـ ۱۹۲۰)؛ دانشگاه هایدلبرگ، روان‌شناسی (۱۹۱۵ ـ ۱۹۱۹) و سپس در فلسفه، در ابتدا استاد خارج از هیئت علمی (۱۹۱۹ ـ ۱۹۲۱) و سپس استاد عضو هیئت علمی (۱۹۲۱ ـ ۱۹۳۷ و ۱۹۴۵ ـ ۱۹۴۸)؛ [استاد فلسفه، دانشگاه بال، ۱۹۴۸ ـ ۱۹۶۹].

آثار مهم

(1913) *Allgemeine Psychopathologie*; (1914) *Psychologie der Weltanschauungen*; (1932) *Philosophie*; (1935) *Vernunft* trans.*und Existenz*; (1947) *Von der Wahrheit*, Munich: R. Piper; (1949) *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*; (1957) *Philosophical Autobiography*, in Schilpp (revised and enlarged, 1981); also in Piper (ed.) 1967; (1962) *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*; (1967) *Karl Jaspers: Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, ed. H. Saner.

سال‌های قبل از جنگ [جهانی دوم] برای یاسپرس تحت‌الشعاع رفاقتش با **هایدگر** در طول سال‌های ۱۹۲۰ ـ ۱۹۳۳ و انتشار اثر فلسفی بزرگ وی، فلسفه (۱۹۳۲) قرار داشت. سال‌های جنگ را او، محروم از کرسی تدریسش و خاموش شده به دست مراجع قدرت کشور، همراه با همسر یهودی‌اش در هایدلبرگ و با کار در زمینه دومین اثر بسیار مهم

---

1. Jaspers, Karl

فلسفی‌اش در بارهٔ حقیقت (۱۹۴۷) گذراند. در پایان جنگ، یاسپرس بار دیگر کرسی تدریس خود را به دست آورد، امّا از پذیرفتن ریاست دانشگاه سر باز زد، اگرچه به صورتی فعال در اصلاح آن دست داشت. در ۱۹۴۸ آلمان را ترک کرد تا کرسی فلسفه در دانشگاه بازل را اشغال کند، جایی که وی بقیهٔ دوران عمر خود را با ادامهٔ روزانهٔ انتشار آثارش هم در بارهٔ فلسفه و هم، به صورتی مناقشه‌برانگیز، در بارهٔ مسائل حساس سیاست‌های آلمان پس از جنگ سپری کرد.

نخستین اثر مهم یاسپرس، کتاب **آسیب‌شناسی روانی عمومی** (۱۹۱۳)، در عین حال که دربردارندهٔ طبقه‌بندی ناهنجاری‌های روانی و راهکارهای تشخیصی است، در آن‌جا که به صورت‌بندی یک روش‌شناسی برای روان‌پزشکی می‌پردازد که فراخور «موضوع» آن، یعنی انسانی رنجور و دردمند باشد، حکایت از مشغولیت‌های فلسفی بعدی وی نیز دارد. مطلب اساسی در رویکرد یاسپرس اتخاذ روش پدیده‌شناختی و به کارگیری تمایزی، برگرفته از دیلتای و ماکس وِبِر، بین روش‌های علّی ـ تشریحی *(erklären)* و روشی دربرگیرندهٔ درکی شهودی ـ همدردانه از «بیمار» به مثابهٔ یک کلّ زنده است *(Verstehen)* و از این‌جا است که تأکید یاسپرس بر زندگینامه یا «آسیب‌نگاری» (pathography) سرچشمه می‌گیرد. مطالعات کلاسیک وی روش‌شناسی روان‌پزشکی پدیده‌شناسانه و وجودگرا را بنا نهاد.

دو اثر مهم فلسفی او عبارتند از **فلسفه** (۱۹۳۱) و **در بارهٔ حقیقت** (۱۹۴۷). مایه اصلی اندیشهٔ وی را می‌توان تناهی وجود بشر و محدوده‌های تجربه بشری توصیف کرد. یاسپرس حقایق فلسفه را در برابر حقایق علم و دین قرار می‌دهد. حقایق فلسفه صور ایمان هستند؛ حقایق علوم طبیعی تنها به صورت عینی حقیقت دارند و با «یقین ایجابی» و «اعتبار کلّی» خود مشخص می‌شوند؛ حقایق دین نمادین و صور رمز *(chiffre)* هستند. فلسفه نقاط مبدأ ممکن بسیاری دارد؛ نقطهٔ آغاز فلسفهٔ خود یاسپرس تجربه غایی شناخت *(erkennen)* است، و سؤالی بنیادین که از آن‌جا آغاز می‌شود: «هستی» چگونه خود را متجلی می‌کند؟

هرگونه شناختی ارجاعی و قصدی است و بدین عنوان، دربرگیرندهٔ دوپارگی فاعل شناسایی / متعلق شناسایی *(die Subjekt - Objekt - Spaltung)* است. این دوپارگی محمل *(locus)* همه موجودات، همهٔ اُبژه‌ها و همه شناخت‌هاست. هم محدودهٔ عینیت را مشخص می‌کند و هم به ورای خود به امر متعال اشاره دارد، به «تقسیم‌ناپذیر»

(das Ungespaltene)، به «محیط» یا «فراگیر» *(das Umgreifende)*. یاسپرس دو معنای واژهٔ آخر را از یکدیگر متمایز می‌کند: (۱) «دربرگیرنده» به معنی دقیق کلمه *(das Umgreifende schlechthin)* یا «هستی» فی‌نفسه *(das Sein an sich)*؛ (۲) محیط یا فراگیری که ما خودمان هستیم *(das Umgreifende, das wir selbst sind)*، که این آخری خود به طرق مختلفی که ما هستیم، تقسیم می‌شود (همچون وجود *(Dasein existenc)*، وجود اصیل *(Existenz)*[1]، فهم، خرد، آگاهی).

[ذات] «فراگیر» به معنی دقیق کلمه، از دوپارگی فاعل شناسایی / متعلق شناسایی فرا می‌گذرد و لذا ممکن نیست موضوع شناخت باشد. «هستی» فی‌نفسه مطلقاً برای اندیشه دست نیافتنی است؛ هستی‌شناسی نیز، به همان قرینه، ناممکن است. فقط حالات هستی *(die Weisen des Seins)*، که محدوده‌ها و افق تجربهٔ ما را مشخص می‌کنند، ممکن است روشن *(erhellt)* و شفاف *(geklärt)* شوند، ولی امکان ندارد تشریح و تبیین *(erklärt)* گردند. چنین «اشراقی» *(Erhellung)* در تضاد با هستی‌شناسی قرار می‌گیرد ــ طرح و برنامه‌ای که محکوم به شکست است *(Scheitern)* و هستی‌شناسی [ذات] فراگیر *(Periechontologie)* خوانده می‌شود.

اگرچه «هستی» به معنی دقیق کلمه برای اندیشه دست نیافتنی است، ما، در مقام هستنده‌های برخوردار از آگاهی، از موهبت نوعی دسترسی بی‌واسطه به هستی زیسته شده و تجربه شدهٔ خودمان بهره‌مندیم ـ هستی امکانات. هرچند که هستی ما *(Existenz)* قابل تبیین یا به کلام آمدن به صورت دقیق و مفهومی (مقوله‌ای) نیست، امّا می‌توان از طریق نشانه‌هایی *(signa)* آن را روشن ساخت. یاسپرس در «روشن‌سازی» هستی ما یا Existenz، *(Existenzerhellung)* سه مورد از این نشانه‌ها را متمایز می‌کند: (۱) آزادی، هستیِ امکاناتِ هستی، نه از نظر مفهومی قابل تعیین است و نه قابل شناخت به منزله یک ابژه؛ فقط ممکن است در گزینش و عمل زیسته تجربه شود؛ (۲) ارتباط *(Kommunikation)* با دیگران از زمینهٔ اگزیستانسیال هستی ما سرچشمه می‌گیرد، شناسایی آزادی دیگران را دربر دارد، خود را در کشاکش عاشقانه *(Liebender Kampf)* متجلی می‌کند و می‌تواند ما را از انزوا و تنهایی، که ممکن است به نظر برسد که یکتایی و فردیّتمان، ما را به آن محکوم می‌کند، نجات بخشد؛ (۳) وضعیت‌های بنیادین *(Grundsituationen)* حدود و ثغور تناهی ما را مشخص می‌کنند، شامل خاستگاه، میرایی، گناه، تعارض، تصادف، و تاریخیّت *(historicity)*، و هنگامی که شناخته و

پذیرفته شوند (یعنی زیسته و تجربه شوند)، به صورت **وضعیت‌های محدودکننده** *(Grenzsituationen)* درمی‌آیند؛ آن‌گاه آن‌ها گذار از وجود صِرف *(Dasein)* به وجود اصیل *(Existenz)* را مشخص می‌کنند.

یاسپرس بر مشخصهٔ جدلی و تناقضی هستی ما، که در مجاهده‌مان برای استعلا از حدود و ثغور هستیمان و در تلاش برای رسوخ در قلمرو دست‌نایافتنی [ذات] «فراگیر» ریشه دارد، تأکید می‌ورزد. این تمایل به خودتعالی بخشیِ هستی متناهی ما به سوی امر لایتناهی، خود را در صور نمادین جهان شمول *(chiffres)*، تلاش انسان برای بیان امر بیان‌ناپذیر و ناشناختنی، «تعبیرات» متناهی از نامتناهی، متجلی می‌کند. چنین **رمزهایی** در هنر، شعر، اسطوره، دین و متافیزیک بیان می‌شوند. امّا در هیچ کجا آن اندازه زنده و چشمگیر تجلی نمی‌کنند که در شکست *(Scheitern)* خودهستی‌شناسی. یاسپرس اگرچه یکی از سه منادی پیشگام وجودگرایی شناخته می‌شود، تحت‌الشعاع نبوغ هایدگر و شهرت **سارتر** قرار گرفته است. بخشی از بی‌توجهی و غفلتی که یاسپرس ــ به ویژه در جهان انگلوساکسون ــ متحمل شده است، ناشی از این واقعیت است که تا همین سال‌های اخیر هیچ‌یک از آثار بزرگ فلسفی وی به زبان انگلیسی ترجمه نشده بود (در بارهٔ حقیقت هنوز ترجمه نشده باقی مانده است). از سوی دیگر، اغلب نوشته‌های مردم‌پسند و نیمه‌مردم‌پسند وی ترجمه شده‌اند. متأسفانه، این‌گونه آثار اغلب تا سطح بی‌معنایی، ابهام و پیش‌پاافتادگی فرو می‌لغزند، و برای یاسپرس آوازهٔ بداقبالانه و نابحق سطحی بودن و عوام‌زدگی را به ارمغان آورده‌اند. این وضع به تدریج که اهمیت یاسپرس با کندی مورد تأیید و شناسایی قرار می‌گیرد، بهبود می‌یابد.

دیوید والفورد

مآخذ: Edwards; EF; Kindler 1964; Kindler 1988; Saner 1970, Wallraff 1970.

پانوشت مترجم

۱. Existenz. از اصطلاحات خاص فلسفهٔ یاسپرس است که هنوز معادل دقیقی برای آن در فرهنگ‌های فلسفی نیامده است. شاید بتوان آن را به گونه‌ای به «وجود راستین و اصیل» یا «اصل وجود» تعبیر کرد، مفهومی خاص‌تر از وجود existence.

راهنمای مکتب‌ها و نهضت‌های فلسفی

این بخش حاوی توصیف‌های کوتاه وکتابنامه‌های مکاتب فلسفی عمده‌ای است که در مدخل‌های بخش نخست به آن‌ها اشاره شده است. نام‌هایی که با حروف سیاه آمده‌اند، خود مدخل‌های مستقلی در کتاب دارند.

انسان‌شناسی فلسفی

ردپای این نهضت را می‌توان تا قرن هجدهم ــ به‌ویژه تا کانت ــ پی‌جویی کرد، و پیشاهنگان آن از جمله **دیلتای** و **هوسرل**، را در دهه‌های نخست قرن بیستم دید. این نهضت در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، در آلمان شکوفا شد و در آن هنگام ماکس **شلر** و هلموت پلسنر (Helmut Plessner) شخصیت‌های کلیدی آن بودند. انسان‌شناسی فلسفی از آن هنگام به بعد، در نقاط دیگر نیز اشاعه یافته و توجه جهان انگلیسی‌زبان را به خود جلب کرده است. این نهضت را می‌توان واکنشی علیه مطالعات بیش از اندازه علم‌گرایانه، ماشینی یا کاهش‌گرایانه در بارهٔ طبیعت بشری، که از مشخصات رویکردهای داروینی، فرویدی و غیره است، توصیف کرد. اغلب آنان که خود را با انسان‌شناسی فلسفی همراه می‌شمارند، علم جدید را در وضعیتی بحرانی دیده‌اند (برخی اوقات بازتاب بحران جامعه مدرن اروپایی). این نهضت با تأکید بر پرهیز از تلقی انسان‌ها به مثابهٔ ابژه‌های علمی صِرف، و به جای آن تلقی آنها به عنوان موجوداتی آزاد، پیوندهایی با برخی نهضت‌های دیگر همچون **وجودگرایی** و **پدیده‌شناسی** دارد. در میان آنان‌که عموماً بیش‌ترین بستگی‌ها را با انسان‌شناسی

فلسفی دارند باید لودویگ بینزانگر (Ludwig Binswanger)، مارتین بوبر، ارنست **کاسیرر**، آرنولد گهلن (Arnold Gehlen)، آر. دی. لانگ (R. D. Lang)، **میشل پولانی** (Michael Polanyi) و ورنر سومبارت (Werner Sombart) را نام برد. امّا دامنهٔ این نهضت رسیدن به توافقی در بارهٔ تاریخچهٔ آن را نامحتمل می‌سازد. این نهضت به شیوه‌های مختلف، در شماری از حوزه‌های مطالعاتی، از جمله زیست‌شناسی، روان‌شناسی و الهیات، بسط و توسعه یافته است. آنان که خود را درگیر «انسان‌شناسی فلسفی» توصیف می‌کنند، تعریف‌های گوناگونی از خود دارند و تاریخچه‌های متفاوتی را پی می‌افکنند و خود را با آن‌ها مربوط می‌کنند.

استوارت براون

ایدئالیسم

در اواخر قرن هفدهم اصطلاح «ایدئالیست» را لایب نیتس برای اشاره به فیلسوفی به‌کار گرفت که اولویت را به ذهن بشری می‌دهد، اهمیت کم‌تری برای حواس قائل است و با **ماده‌گرایی** مخالفت می‌ورزد. او افلاطون را «بزرگ‌ترین ایدئالیست» می‌خواند و این فیلسوف یونانی را با تردیدهایی در بارهٔ وجود جهان مادی مرتبط می‌ساخت. این جنبهٔ اخیر کانت را تحت تأثیر قرار داد، و در نتیجه تأثیرگذاری‌ها او ایدئالیسم در عمومی‌ترین شکل آن در برابر **واقع‌گرایی** قرار گرفت. کانت در پی آن بود که در مناقشه بین واقع‌گرایان و ایدئالیست‌ها وساطت کند و به شیوه خود بر آن فائق آید. ولی وی خود این امر را تصدیق کرد که فلسفهٔ وی شکلی از ایدئالیسم (و نیز شکلی از واقع‌گرایی) است و تأثیر عظیمی بر سنت ایدئالیسم آلمانی گذاشت که به‌ویژه از طریق هگل، موضعی غالب در فلسفهٔ غرب در آغاز قرن بیستم داشت.

هگل‌گرایی در آغاز قرن بیستم نمایندگانی چون ادوارد کیرد (Edward Caird) در بریتانیا و دبلیو. تی. هریس (W. T. Harris) در آمریکا داشت. اشکال بومی **ایدئالیسم مطلق** را در انگلستان **برادلی** و بُزانکت و در آمریکا، **رویس** مطرح کردند. امّا ایدئالیسم مطلق از همان آغاز قرن بیستم و در واقع قبل از آن مورد مخالفت **عمل‌گرایی**، **شخص‌گرایی** (یا ایدئالیسم شخصی) و **واقع‌گرایی** قرار گرفت. تأثیر ایدئالیسم به‌طور قابل توجهی در نیمهٔ نخست قرن کاهش یافت، هرچند که نشانه‌هایی از تجدید حیات آن در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ به چشم می‌خورد.

استوارت براون

ایدئالیسم مطلق

شکلی از **ایدئالیسم** که از شلینگ و هگل مایه گرفته است و شامل **هگل‌گرایی (Hegelianism)** نیز می‌شود، هرچند که این مکتب در خارج از آلمان، و با همان اندازه ارجاع به مناقشات فلسفی محلی که به هگل، رشد و پرورش یافته است. اَشکال ایدئالیسم مطلق در انگلستان را **برادلی**، یواکیم و بُزانکِت، و در آمریکا **رویس**، کالکینز و بلانشارد ساخته و پرداخته‌اند. ایدئالیسم مطلق جهان محسوسات را تنها جزئی از واقعیت می‌داند. شناخت بشری، یا آنچه بدین عنوان خوانده می‌شود، به شدت جزئی و پاره پاره است. شناخت حقیقی متشکل از گزاره‌هایی است که کاملاً با یکدیگر همخوانی دارند. آنچه حقیقی است، جنبه‌ای از آگاهی ابدی یا «روح مطلق» (Absolute Spirit) است. ایدئالیسم مطلق تمایلی به وحدت وجود (pantheism) و جمع‌گرایی (collectivism) دارد و با کسانی که می‌خواهند در متافیزیک (**شخص‌گرایان / personalists**) و در سیاست بر اشخاص فرید تأکید کنند، مخالف است.

استوارت براون

پدیده‌شناسی

آنچه به موارد مختلفی که پدیده‌شناسی خوانده شده‌اند اتحاد و یگانگی می‌بخشد، بیش‌تر مربوط به شباهت‌های خانوادگی است تا آموزه‌های مشترک. انواع پدیده‌شناسی‌های زیر قابل تمایزند:

پدیده‌شناسی واقع‌گرایانه

این نوع پدیده‌شناسی از تحقیقات منطقی **هوسرل** الهام گرفته است. مشخصه این پدیده‌شناسی هستی‌شناسی پرباری است که محدودیت **تجربه گرایانه** را در بارهٔ آنچه به امور مادی و ذهنی مربوط است، رد می‌کند. ذوات مادی و ذوات ذهنی وجود دارند، امّا اعداد، وضعیت‌های امور، قوانین منطقی، نهادها، آثار هنری و امثال آن‌ها نیز وجود دارند. به تبعیت از شعار «به سوی خود چیزها!» ذوات از هر سنخ هستی‌شناختی باید همان‌گونه پذیرفته شوند که خودشان را به آگاهی ارائه می‌کنند، نه آن‌گونه که نظریه یا نظامی می‌گوید که باید چنان باشند. هر چیزی «چیستی» خودش و ماهیت خودش را دارد. پدیده‌شناسی مطالعهٔ ماهیت‌ها و نسبت‌های بین ماهیت‌ها با نوعی مشاهده غیرحسّی یا شهود (Wesensschau) است. حقایقی که چنین پدیده‌شناسی آشکار

می‌کند، پیشینی هستند. امر پیشینی صرفاً صوری نیست، بلکه ممکن است به واقع به هر چیزی تعلق داشته باشد، مثلاً حقایقی پیشینی در بارهٔ حسیّات وجود دارد. علاوه بر آن، **ضرورتی** که مشخصهٔ حقایق پیشینی است، ربطی به این‌که ما چگونه می‌اندیشیم یا حتی به این‌که چگونه باید بیندیشیم ندارد، بلکه صرفاً عینی است. هرچند که تأکید قابل توجهی بر قصدیت یا وجه التفاتی آگاهی ــ «از» یا «در بارهٔ» چیزی بودنش، جهت‌گیری و رو به سوی چیزی داشتنش ــ شده است و تجارب قصدی یا التفاتی بخش عمده‌ای از موضوع پدیده‌شناسی را تشکیل می‌دهند، دلیل این مطلب آن نیست که تصور می‌شود چیزهای غیر از آگاهی به نوعی برای وجود و سرشتشان به آگاهی اتکا دارند. بلکه گناه تلاش‌هایی که برای کاهش چیزها یا ابژه‌های مادی به حسیّات، منطق به روان‌شناسی و ارزش‌ها به احساسات صورت می‌گیرد، به ناتوانی در شناسایی قصدیت یا وجه التفاتی نسبت داده می‌شود.

پدیده‌شناسی استعلایی

پدیده‌شناسی هوسرل به رغم الهام بخشیدن به پدیده‌شناسی واقع‌گرایانه، به شکلی از ایدئالیسم تحول یافت. در پدیده‌شناسی استعلایی آگاهی یا ذهنیت موضوع انحصاری است. ابژه‌ها یا متعلقات آگاهی در توصیف پدیده‌شناسانه ظاهر می‌شوند، امّا در مقام ابژه‌های التفاتی صِرف، یعنی ابژه‌هایی به مثابهٔ *(qua)* ابژه‌های آگاهی. از انگیزه‌هایی که برخی دکارتی و بعضی کانتی هستند، روشی برای رسیدن به آگاهی ناب اختیار شده است. آگاهی ناب موردی در جهان نیست، بلکه موردی است که برای آن جهانی وجود دارد. عملی که پدیده‌شناس را قادر می‌کند به بُعد استعلایی آگاهی ناب وارد شود، کاهش پدیده‌شناختی یا استعلایی است. این شیوه‌ای برای تأمل در آگاهی است ــ در برابر جذب شدن به وسیلهٔ جهان و مواردی در جهان ــ که دربردارندهٔ تعلیق یا از کار انداختن همهٔ باورهای مربوط به وجود واقعی و طبیعت واقعی همهٔ متعلقات یا ابژه‌های آگاهی (از جمله جهان در کلیّت آن) است. قصدیت دیگر شیوه‌ای که در آن سوژهٔ آگاه خود را با واقعیتی از پیش موجود مربوط کند، تلقی نمی‌شود، بلکه واسطه‌ای محسوب می‌گردد که از رهگذر آن، آنچه واقعی شمرده می‌شود، ساخته می‌شود. پدیده‌شناسی استعلایی توصیف ساختارهای ماهیتی ساختن (constitution) یا بنیاد کردن جهان در ذهنیت استعلایی است.

پدیده‌شناسی تأویل‌شناختی

این شیوه‌ای است که **هایدگر** شکل پدیده‌شناسی خود را توصیف می‌کند. پدیده‌شناسی روش هستی‌شناسی است، مطالعهٔ «هستی» (Sein) هست‌ها (آنچه هست / Seiendes). ضرورت اولیه مسئلهٔ معنای «هستی» به معنای دقیق کلمه، هستی‌شناسی آن هستنده‌ای است که در مورد «هستی» پرسش می‌کند. گفتن این که هستی موضوع شایسته پدیده‌شناسی است، این مطلب را القا می‌کند که هایدگر با چیزی کاملاً متفاوت با پدیده‌شناسی استعلایی، که موضوع آن آگاهی استعلایی است، درگیر است. امّا تفاوت به آن اندازه که در ابتدا می‌نماید بزرگ نیست. «هستی» انتزاعی بزرگ نیست، بلکه آن چیزی است که این امکان را برای هستنده‌ها فراهم می‌آورد که خود را نشان دهند یا به مواجهه درآیند. دازاین (*Dasein*) (اصطلاح هایدگر برای هستی انسان) در آن حد منحصر به فرد و یکتاست که «هستیِ» آن دربرگیرندهٔ فهمی از «هستی» است، فهمی از «هستی» خودش و هستی چیزهای دیگر. پدیده‌شناسی تأویل شناختی (هرمنوتیک) است، به این مفهوم که تأویل است، آشکار شدن (Auslegung) مفهومی فهم دازاین از «هستی». هستنده‌ای که «هستی» را فهم می‌کند، نوعی نفس استعلایی خارج از جهان نیست، بلکه هستنده‌ای است که «هستی» او هستی ــ در ــ جهان است. امّا این مطلب رجعتی خام به ساده‌دلی ماقبل کانتی نیست. در جهان بودن دازاین به مفهوم قرار داشتن چیزی در چیزی بسیار بزرگ‌تر، نیست. دازاین سوژه‌ای نیست که برخلاف سوژهٔ استعلایی در خارج از جهان قرار نگرفته باشد، بلکه مفهوم دازاین به عنوان «هستی» ــ در ــ جهان نمایندهٔ تلاشی است برای فائق آمدن بر دوگانگی سوژه ـ ابژه یا ذهن ـ عین. آنچه هایدگر از «جهان» مراد می‌کند ساختاری حائز اهمیت و بار معنایی است. نه چیزی فراتر و در برابر دازاین، بلکه بخشی و جزئی از آن چیزی که دازاین هست. با معکوس کردن ترتیب متعارف، حالات نظری قصدیت یا التفات، سلوک با هستنده‌ها یا موجودات، مبتنی و زمینه‌دار در حالات عملی تلقی می‌شوند. هستی ــ در ــ جهان خود موردی از قصدیت نیست بلکه شرط امکان‌پذیری قصدیت است.

پدیده‌شناسی وجودگرایانه (اگزیستانسیال)

این پدیده‌شناسی را **مرلو ـ پونتی** به بهترین صورت نمایانده است. هوسرل در اواخر زندگی فلسفی‌اش اندیشهٔ زیست ـ جهان (*Lebenswelt*)، جهان تجارب زیسته را معرفی

کرد. صفات و ساختارهایی که علوم طبیعی به جهان «عینی» نسبت داده است، خود فرآوردهٔ روندی از آرمانی ساختن و به دقت ریاضی درآوردنِ ساختارهای زیست ـ جهانی است. وظیفه فلسفه کوچک شمردن زیست ـ جهان به مثابهٔ «نمود محض» نیست، بلکه برداشتنِ «ردای آرا»یی است که علم بر آن پوشانیده است. بسیاری از پدیده‌شناسان، عمدتاً تحت تأثیر مرلو ـ پونتی، به آن‌جا رسیدند که توصیف زیست ـ جهان و افشای «پیش‌داوری» اندیشهٔ جهان عینی [متشکل از] موجودات و ذوات مشخص را وظیفهٔ اصلی پدیده‌شناسی به شمار آوردند. آنچه چنین پدیده‌شناسی را وجودی در تضاد با پدیده‌شناسی استعلایی می‌سازد، این است که آگاهی زیست ـ جهان، که این پدیده‌شناسی در پی توصیف آن است، آگاهیِ جسم ـ ذهنِ عینی، مندرج در موقعیت، تاریخی و درگیر در جهان است، نه آگاهی نفس استعلایی. این پدیده‌شناسی دربرگیرندهٔ «کاهش» به معنای تعلیق یا از کار انداختنِ علوم عینی است، امّا نه کاهشِ به راستی استعلایی. برخلاف هوسرل، مرلو ـ پونتی آشکارسازی زیست ـ جهان را صرفاً مرحله‌ای در راه ذهنیت استعلایی سازنده جهان نمی‌داند.

پاول گُرنر

پساساختارگرایی

پساساختارگرایی نهضتی در درون نقد فلسفی و ادبی است. این نهضت از دل **ساختارگرایی** که مدعی عینیت علمی، حفظ فاصله [از مسائل مورد بررسی] و جامعیت بود، برآمد و نسبت به آن عناد ورزید. مبلّغان اصلی آن عبارتند از: ژاک **دریدا**، ژاک **لاکان**، ژولیا **کریستوا**، ژان ـ فرانسوا **لیوتار** و رولان بارت در نوشته‌های متأخرش. این نهضت خطوط مشترکی با پسامدرنیسم دارد و گسترهٔ آن ساخت‌شکنی یا ساختارزدایی (deconstruction) را نیز شامل می‌شود. آغاز آن در فرانسه در اواخر دهه ۱۹۶۰ بود ولی به سرعت به دیگر قسمت‌های اروپا و آمریکای شمالی نیز سرایت کرد.

پساساختارگرایی نهضتی با مشخصات ضدسنتی بودن، ضدیت با مابعدالطبیعه و ضد ایدئولوژی بودن توصیف می‌شود. در محترمانه‌ترین حالات فلسفی‌اش مدعی است که بسیاری یا همهٔ نوشته‌های فلسفی در سنت غربی ناخواسته خود را به دلیل ناتوانی در حفظ مفروضاتی که بر پایهٔ آن‌ها استوارند، متزلزل می‌کنند. نمونه‌ای از این امر در نقد دریدا از لِوی ـ استروس یافت می‌شود که در آن‌جا دریدا مدعی است در این حکم که تابوِ زنا با محارم طبیعی است امّا با این حال باید با مجازات‌های اجتماعی به

زور اِعمال شود، تضاد و مغایرتی زیربنایی وجود دارد. نمونه دیگر از کتاب امیل *(Emile)* روسو به دست می‌آید: چنین ادعا شده است که طبیعت روانی زنان با مردان تفاوت دارد، امّا زنان نباید (نه این‌که نمی‌توانند) همان علایق و حرفه‌هایی را دنبال کنند که مردان دنبال می‌کنند.

بنابر اندیشه پساساختارگرایانه هیچ‌گونه ثبات معنا، یا براساس واژه‌شناسی دریدا، هیچ‌گونه «متافیزیک حضور»ی (metaphysics of presence) در زبان وجود ندارد. این موضع برخلاف نظر **سوسور** است دایر بر این‌که معانی کلمات را می‌توان از طریق معانی کلمات دیگری که در همان جمله یا عبارت می‌آیند تثبیت کرد. استدلال پساساختارگرایانه این است که معنای کلمه به این ترتیب ثابت نمی‌ماند، زیرا معانی دیگر واژه‌ها نیز به همان اندازه بی‌ثبات است.

همراه با این موضع این نظر کلّی مطرح است که معنای متن ادبی نیز به همان ترتیب نامعین است. این حکم را می‌توان به یکی از دو طریق زیر درک کرد: این‌که به عوض آن‌که فقط یک تفسیر قطعی و معتبر از اثر ادبی وجود داشته باشد، می‌توان معانی کثیری برای آن قائل شد؛ یا این‌که متن ممکن است گنجایش هر تفسیری را، از هر سنخ، داشته باشد. ادعای «معتدل‌تر» مفید واقع می‌شود، زیرا به رویکردهای جدید در قلمرو نقد ادبی امکان می‌دهد.

پساساختارگرایی بر جایگاه سوژه در مقام موجودی ماندگار، سایهٔ شک و تردید می‌اندازد، چراکه چنین موجودی ساختاری ثابت و دائم دارد.

برخی از پساساختارگرایان آمریکای شمالی و خود دریدا از اندراج [موضوع] تداعی واژگان در کار سوسور در بارهٔ زبان بهره جسته‌اند. این‌گونه تداعی از آنچه بنا بر قول اظهار شده، طبیعت عمومی و قاعده‌مندی زبان است، رهایی می‌یابد و نمونه‌ای برتر از آزادی و خلاقیت شمرده می‌شود. مقالهٔ دریدا، «شیبولِث»[1] (هارتمن و بودیک، ۱۹۸۶) حاوی تداعی واژگان زیر است: «شیبولث»، «ختنه»، «سالگردها»، «حلقه‌ها»،

---

۱ Shibboleth. در اصل در داستانی از کتاب مقدس (داوران ۶-۱۲:۴) کلمه رمز یا اسم شبی است که افراد گیلیاد (Gilead) برای تشخیص افراد قبیله افرایم (نوادگان جوان‌ترین فرزند حضرت یوسف، از قبایل بنی‌اسرائیل) که در حال فرار بودند، وضع کردند: چون افرایمی‌ها «ش» را «س» تلفظ می‌کردند؛ این سابقه در تداعی واژگان دریدا، موجب تداعی واژگان مسئله دیگری شده است که برای تشخیص و تمایز برخی قبایل قوم یهود استفاده می‌شد ـ یعنی ختنه‌شدگی یا نشدگی ـ و تداعی واژگان ادامه پیدا کرده است.

«صور فلکی» و در لابه‌لای آن‌ها کلماتی آلمانی نیز تداعی شده‌اند؛ این بدون شک بهره‌جویی از حکم سوسوری است مبنی بر این که تقسیم و انشعاب بین زبان‌های طبیعی نه امری قطعی، بلکه دلبخواه است.

آنچه بیش از همه در برنامهٔ پساساختارگرایانه مفید است، شرح و تفسیرهای جنبی بر آثار اندیشمندان گذشته و دیدگاه‌های جدید در بارهٔ متون ادبی است ــ اگر فقط همین جنبه‌ها از پساساختارگرایی حفظ شده بود، در آن صورت این نهضت به نهضتی فلسفی و ادبی با تندروی کم‌تر و احترام بیش‌تر تبدیل می‌شد.

کاترین پلانت

پسامارکسیسم

پسامارکسیسم را می‌توان به دو طریق اصلی تعریف کرد: نخست، به منزله تلاشی برای صورت‌بندی مجدد اندیشهٔ مارکسیستی در پرتو تحولات نظری و اجتماعی اخیر که بسیاری از مفروضات و مقولات **مارکسیسم** کلاسیک را به چالش می‌خواند؛ دوم، به مثابه **نفی** اصول نظری مارکسیستی به نفع تحولات نظری اخیر. یکی از راه‌های مشخص کردن این تفاوت، تمایزی است که ارنستو لاکلائو (Ernesto Laclau) و شانتال موفه (Chantal Mouffe) بین «پسامارکسیست» بودن و «پسامارکسیست» قایل شده‌اند. اولی به معنای متعهد بودن ــ همراه لاکلائو و موفه ــ به یافتن فضایی درون مارکسیسم برای طیف جدید و کاملی از نهضت‌های اعتراض اجتماعی ــ مثل فمینیسم، **محیط** زیست‌شناسیِ ضد نهادگرا، اقلیت‌های قومی، ملّی و جنسی ــ و نیز برای فنون **پسا ساختارگرایی و پسا مدرنیسم** است. همچنین، به چالش خواندن اعتبار بسیاری از مفروضات مارکسیسم کلاسیک همچون موقعیت محوری طبقهٔ کارگر در ایجاد تغییرات اجتماعی و مضامین سلطه (hegemony) و ضرورت تاریخی است. هدف مارکسیسم جدید رویکردی تکثرگرایانه به سیاست است.

از سوی دیگر، پسامارکسیسم، متضمن جدایی قطعی از آرمان مارکسیستی و دلمشغولی‌هایش، و حرکت به ورای آن است. گواه صادق این امر، بسیاری از روشنفکران فرانسوی هستند که ایمانشان به نظریهٔ مارکسیستی با اعمال حزب کمونیست فرانسه در رویدادهای *(événements)* پاریس در ۱۹۶۸، هنگامی که به‌طور گسترده احساس می‌شد که حزب در خاموش کردن وضعیت انقلابی با حکومت تبانی کرده است، متزلزل شد. در نتیجه، اندیشمندانی همچون ژان ـ فرانسوا **لیوتار** و ژان

بودریار (Jean Baudrillard) مارکسیسم را رد کردند و در عوض به سوی پسامدرنیسم در شکل‌های مختلف آن روی آوردند. پسامارکسیسم را بیش‌تر باید رویکردی ـ عمدتاً ناشی از توهم‌زدایی ـ به مارکسیسم دانست تا نوعی نظام فکری مشخص و قائم به خود.

استوارت سیم

پسامدرنیسم

پسامدرنیسم نهضتی است که در دهۀ ۱۹۷۰ آغاز شد. از منادیان و مبلّغان اصلی آن می‌توان ژان ـ فرانسوا **لیوتار**، ژان بودریار، ژیل دلوز (Gilles Deleuze) و فلیکس گاتاری (Felix Guattari) را نام برد. این نهضت در فلسفه، فرهنگ و هنر دیده می‌شود و مدعی است که **نیچه** از اسلاف فلسفی آن است.

در حالی که نمی‌توان هیچ تعریف روشن و شفافی از پسامدرنیسم به دست داد، این نهضت شامل بررسی تمایلات اجتماعی و فرهنگی است که از اواخر دهۀ ۱۹۵۰ بر جوامع سرمایه‌داری پیشرفته حاکم بوده‌اند و خصوصیات آن نابسامانی (dislocation) و چندپارگی است؛ توجه به تصاویر، [امور] سطحی و گذرا، نفی جستجوی فلسفی سنتی برای دستیابی به وحدت، واقعیت، نظم و همخوانی زیربنایی در همۀ پدیده‌ها. این نهضت جانشین **مدرنیسم** و نقدی بر آن است. اصطلاحی که لیوتار (۱۹۷۹، ۱۹۸۴، ص xxiii) «برای مشخص کردن هر علمی که ... تمسکی علنی به یک روایت عظمی (grand narrative) می‌جوید» به کار می‌برد. بنابر قول شایع، چنین روایاتی اوصاف جامعی از روندی غایت‌شناسانه هستند که در نهایت به وضعیتی از امور تحقق می‌بخشند که تا به حال آرمانی بوده است. دو وصفی که لیوتار حمله اصلی خود را متوجه آن‌ها کرده است، عبارتند از وصف رهایی (emancipation) که از نهضت روشنگری و انقلاب فرانسه مایه می‌گیرد، و وصف فرضیه‌پردازی (speculation) که از سنت **هگلی** و کمال مطلوب آن یعنی ترکیب جامع یا سنتز کامل شناخت نشئت می‌گیرد. همۀ روایات عظمی و تبانی‌ها یا توافق‌های اجماعی که آن روایات براساس آن‌ها بنیان نهاده شده بودند، درهم فرو ریخته‌اند، و مسئله توجیه یا «مشروعیت» هر کار و برنامه‌ای که با فرض کردن آن‌ها مجاز شناخته شده بود، بار دیگر به مسئله‌ای حاد تبدیل شده است.

لیوتار بر آن است که به علت کامپیوتری شدن [همه امور] در سه دهۀ گذشته،

طبیعت شناخت دگرگون شده است. کلیه اطلاعاتی که نمی‌توان آن‌ها را به شکلی مناسب برای ذخیره شدن در یک بانک اطلاعات (databank) درآورد در حاشیه قرار می‌گیرد. شناخت با توسل به حقیقت آن، یا توانایی‌اش در بازنمایی دقیق آنچه به صورت عینی برقرار است، مشروعیت حاصل نمی‌کند، بلکه در عوض، به کارایی‌اش توسل جسته می‌شود: به حداقل رسانیدن داده (input) یا به حداکثر رسانیدن بازده (output)، و یا هر دو آن‌ها، اهدافی است که باید حاصل شود.

روایات عظمی را می‌توان با بازی‌های زبانی (language - games) جایگزین کرد که نسبی، محدود و قیاس‌ناپذیرند. هر بازی زبانی با مجموعه قواعد و قوانین خودش اداره می‌شود و با بازیکنانی که آن قواعد را، خواه آشکارا و خواه به‌طور تلویحی، پذیرفته‌اند اجرا می‌شود. هیچ‌گونه خود ــ مشروعیت ــ بخشی برای بازی‌های زبانی که دل‌بخواه و لذا قابل جایگزینی هستند، وجود ندارد. آن‌ها همیشه در مقابل یک طرف مخالف قرار می‌گیرند ــ خواه مردم دیگر و خواه زبانی که به‌طور سنتی استفاده می‌شود.

پسامدرنیسم همچنین این نظر را تبلیغ می‌کند که زمان نابسامان و درهم ریخته است. در تلقی «روایت عظمایی» زمان جریانی مستمر، یکنواخت، عینی و یک سویه دیده می‌شود که به گذشته، حال و آینده تقسیم می‌گردد. حال، حلقهٔ رابط گذشته و آینده شمرده می‌شود و روند زمانی در زمان‌های افعال بازتاب می‌یابد. بنابر پسامدرنیسم هیچ واقعیت عینی بر ساختار زبان حاکم نیست: آنچه بنا بر سنت چنین تصور می‌شود که در گذشته یا آینده قرار دارد، ممکن است در آنچه بنا بر سنت زمان حال شناخته می‌شود، یادآوری یا ثبت شود. با نفی زمان «روایت عظمی»، چندپارگی زمانی در رشته‌ای از زمان‌های حال ابدی و نابسامان وجود دارد که نباید در برابر گذشته یا آینده قرار گیرد و با آن‌ها مقایسه شود.

رمان‌هایی که با روند زمانی «بازی» می‌کنند، مانند بیداری فینگان‌ها (*Finnegans' Wake*) اثر جیمز جویس، از این نظر، پسامدرن شمرده می‌شوند، همان‌گونه که همه آثار هنری پیشرو (avant - garde) که ارائه کنندهٔ نابسامانی و چندپارگی زمان، مکان یا معنا هستند ــ خواه به دوران پس از جنگ [جهانی دوم] متعلق باشند یا نه ــ چنین‌اند. نمایشنامه‌ای مانند در انتظار گودو (*Waiting for Godot*) اثر ساموئل بکت (Samuel Beckett) انکاری قلمداد می‌شود بر انتظار مدرنیستی مبنی بر این که معنایی کلّی و جامع از درون خود متن کشف می‌شود یا به صورت مشروع به دست یکی از مخاطبانی

که به شکلی توبه‌ناپذیر مدرنیست است، برای آن فراهم می‌آید. هنر پیشرو در حاشیهٔ هنر قرار دارد و آن‌ها که در نقد هنری تبانی می‌کنند یا قواعد اختیاری آن را می‌آفرینند، آن را در حاشیه نگه می‌دارند. این نظر که هیچ واقعیت عینی در پشت رشته‌هایی از تصاویر گذرا که به ما عرضه می‌شود وجود ندارد، افراطی‌ترین شکل خود را در عباراتی همچون عبارات بودریار می‌یابد مبنی بر این که جنگ خلیج فارس به وقوع نپیوست؛ بلکه، دنیای غرب در برابر تصاویر چندپاره تلویزیونی قرار گرفت که «بمب‌های هوشمند» آمریکایی را در حال درهم کوبیدن مواضع عراقی می‌نمایاندند ـ امّا بازنمایی نمی‌کردند.

برخی جنبه‌های برنامهٔ پسامدرنیسم جالب توجه‌تر یا قابل استفاده‌تر از دیگر جنبه‌های آن است. هنر پیشرو می‌تواند مخاطب، تماشاگر یا منتقد را به اندیشه و احتمالاً تجدیدنظر در توقعات یا اصولی وادارد که تلقی آن‌ها از هنر بر آن استوار است، امّا همهٔ باورهایی که بر پایهٔ اجماع استوارند، دلبخواهی و قابل جایگزینی نیستند و رهایی، و آسودگی از رنج و محنت هدف‌هایی ارزشمندند، ولو آنکه هرگز امکان تحقق کامل نیابند.

کاترین پلانت

تأویل‌شناسی (هرمنوتیک)

تأویل‌شناسی، فن روش‌شناسی تأویل یا تفسیر، در یونان باستان آغاز شد، در دوران مسیحیت به صورت کمک کار الهیات درآمد و در قرن گذشته در مقام نوعی روش‌شناسی مطالعات انسانی که سُلطهٔ مثبت‌گرایی را به چالش می‌خواند برجستگی یافت. تأویل‌شناسی به تازگی در میان روشنفکران غرب رایج شده است، به ویژه به این علت که در فلسفه‌های **هایدگر** و **گادامر** نقش داشته است.

تفسیر قوانین، نصوص مذهبی و ادبیات به قدمت تحقیق و تفحص طبیعت است. از آن‌جا که حیات و آزادی به درست فهمیدن قانون، رستگاری به قرائت صحیح پیام الهی، و انسجام فرهنگی به اجماع معقول در بارهٔ ادبیات بستگی دارد، تأویل‌شناسی به‌منظور اجابت نیاز به تأویلی روش‌شناسانه و منطبق با واقعیت ظهور کرد. موضوع اولیهٔ تأویل‌شناسی متون است، امّا با رسیدن به قرن نوزدهم، و عمدتاً از طریق کار شلایرماخر و **دیلتای**، پدیده‌های معنادار نظیر بیان، حالات بیانی جسمی، اعمال، آیین‌ها یا رسوم متعارف، مواردی متن‌مانند شمرده شدند، زیرا در آن‌ها تجربهٔ بشری

تفسیر و منتقل می‌شود. لذا مطالعهٔ آن‌ها ـ برعکس مطالعهٔ طبیعت خاموش ـ نیازمند رویکردی تأویل‌شناختی است. فهم نگرانی‌های شخص یا نهادهای جامعه بیش‌تر شبیه تأویل شعر یا متن حقوقی است تا شرح تغییرات شیمیایی.

گسترهٔ تأویل‌شناسی با تأکید بر این که ـ نخست در فلسفهٔ حیات دیلتای، و به تازگی در فلسفهٔ معاصر قاره‌ای ـ تأویل از مشخصه‌ها و ویژگی‌های فراگیر زندگی بشر است که به کمال رسیدن نظام‌مند خود را در فلسفه‌ای تأویل‌شناختی می‌یابد، باز هم بیش‌تر شده است.

مبدأ روش‌شناسی سنتی، امّا به‌طور مستمر پالایش یافته تأویل، هدف قرار دادن دریافت معنای چیزهای منفرد است. رابطهٔ بین اجزا با کُلّ، هم ساختار درونی متن (یا چیزی متن‌مانند) و هم بافت کلّی‌تر آن به نقاط کانونی تبدیل می‌شود، و مُنجر به «دور تأویل شناختی» یا «دور هرمنوتیکی» (Hermeneutic Circle) می‌گردد که در آن معنای اجزا معنای کلّ را مشخص می‌سازد و درعین حال معنای کُلّ نیز معنای اجزا را مشخص می‌کند (یک جمله و کلمات آن، دیوان اشعار شاعر و یکی از اشعار او، مثال‌هایی در این مورد است). در نتیجه این امر، در این‌جا هیچ نقطهٔ شروع ثابتی برای شناخت وجود ندارد و به این مطلب به منزلهٔ چالشی برای جستجوی مبانی ملازم با معرفت‌شناسی سنتی پرداخته شده است.

امّا این امر باعث نادیده گرفتن مسائل معرفت‌شناختی نمی‌شود. اگرچه ما نمی‌توانیم به یقین برسیم، همان‌طور که در دیگر امور شناختی نیز چنین است، و آشکارا عناصری ذهنی در بخش عمدهٔ تأویل وجود دارد، حقیقت، یا دست کم تمایزی بین بهتر و بدتر، به‌صورت هدف ما باقی می‌ماند. برای استوار کردن پایه‌های چنین قضاوت‌هایی شرح دادن پیش‌فرض‌های رویکرد تأویل‌شناختی ضروری است.

یکی از پیش‌فرض‌ها این است که انسان‌ها ویژگی‌هایی مشترک و اساسی دارند. اگر ما نمی‌توانستیم ـ به رغم گوناگونی و تغییر تاریخی ـ فرض کنیم که دیگران به گونه‌ای عامدانه و دانسته، توانایی استدلال و واکنش عاطفی بسیار شبیه به ما را دارند، هیچ‌گونه اساسی برای تأویل وجود نمی‌داشت.

پیش‌فرض دوم اصل ویکو (Vico) است مبنی بر این‌که انسان می‌تواند آنچه را که انسان ساخته است درک کند. بدیهی است که این دو پیش‌فرض وابستگی متقابل به

یکدیگر دارند. طبیعت مشترک، جهان بشری را جهانی آشنا می‌سازد و توانایی ما در رمزگشایی از تجلیّات آن، گسترهٔ آن اشتراک را تأیید و تعریف می‌کند.

تأویل‌شناسی در مقام جستجو و کشف روشمندانهٔ معنا از دیگر اشکال شناخت متمایز است و از پیش‌فرض‌ها و روندهایی سرتاسر مختص به خود استفاده می‌کند؛ با این حال این امر اشتراک برخی پیش‌فرض‌ها و روش‌های آن را با دیگر رویکردهای شناختی منتفی نمی‌سازد.

اچ. پی. ریکم

تجربه‌گرایی

به‌طور کلّی، تجربه‌گرایی آموزه‌ای است مبنی بر این که هرگونه شناختی از جهان براساس تجربه حسّی استوار است. در قرن بیستم، تجربه‌گرایی به ویژه مورد توجه و التفات **عمل‌گرایان** و **مثبت‌گرایان منطقی** قرار داشته است. ویلیام **جیمز** از نظریهٔ شناخت خود با عنوان «تجربه‌گرایی ریشه‌ای» یاد کرده است، و اِی. جی. **آیر** و هربرت فیگل (H. Feigl) نیز دیدگاه خودرا «تجربه‌گرایی‌منطقی» نامیده‌اند. هرچند تجربه‌گرایی در نیمهٔ نخست قرن بیستم، به ویژه در میان فلاسفهٔ علم و آن‌ها که در مورد امکان‌پذیری متافیزیک شک و تردید داشتند، بسیار تأثیرگذار بود، بعدها در معرض انتقادات ریشه‌ایِ فلاسفه‌ای همچون **کواین**، **ویتگنشتاین**، و **فیرابند** قرار گرفت.

استوارت براون

حلقه وین

نامی است که گروهی از **مثبت‌گرایان منطقی** در وین، که رهبری آنان را مورتیز شلیک برعهده داشت، اختیار کردند. فلاسفهٔ مهم این گروه عبارت بودند از: رودُلف **کارناپ**، اُتونوراث (Otto Neurath)، هربرت فیگل (Herbert Feigl)، فریدریش وایزمان (Friedrich Waismann)، ادگار زیلسل (Edgar Zilsel) و ویکتور کرافت (Viktor Kraft). در میان دانشمندان علوم و ریاضیدانان برجسته [وابسته به این حلقه یا محفل] می‌توان از فیلیپ فرانک، کارل منگر (Karl Menger)، کورت **گودل** و هانس هاهن (Hans Hahn) نام برد. هم لودویگ **ویتگنشتاین** و هم کارل **پوپر** اعضای حلقه وین را می‌شناختند، هرچند که فاصلهٔ خود را از آرای این محفل حفظ می‌کردند. اِی. ج. **آیر** در جوانی به این محفل وابسته بود و به صورت یکی از تواناترین مبلغان دیدگاه آن در جهان انگلیسی‌زبان درآمد. این گروه در سال ۱۹۲۵ بیانیه‌ای منتشر و در آن «دیدگاه

علمی» (Wissenschaftliche Weltauffassung) خود را اعلام کردند. همچنین، کنگره‌ای بین‌المللی را در پراگ سازمان دادند که کنگره‌های دیگری را در دههٔ ۱۹۳۰ در کونیگسبرگ، کپنهاگ، پراگ، پاریس و کمبریج به دنبال داشت. به این وسیله **اتحادهایی** با گروه‌هایی مشابه در برلین، **آپسالا**، و ورشو شکل گرفت (ر.ک. **مکتب لووف ـ ورشو**). حلقه وین همراهانی نیز در سرتاسر جهان، به ویژه در ایالات متحدهٔ آمریکا (ارنست ناگل، چارلز موریس، و دبلیو. وی. اُ. **کواین**) و در بریتانیا (سوزان استبینگ Susan Stebbing) و ریچارد بریث‌ویت (R. Braithwaite) داشت. تأثیرگذاری جهانی آن از طریق ادارهٔ سردبیری نشریهٔ شناخت *(Erkenntnis)* که کارناپ و هانس رایشنباخ آن را به‌صورت نشریهٔ اصلی نهضت مثبت‌گرایی منطقی درآوردند، تحکیم یافت.

حلقه وین با ظهور نازیسم در جهان آلمانی زبان از هم پاشیده و پراکنده شد. با این همه نفوذ آن در دیگر ممالک به صورت قابل ملاحظه‌ای باقی ماند. در ایالات متحدهٔ آمریکا، که کارناپ به آن‌جا مهاجرت کرده بود، انتشار رشته‌ای از بروشورهای بلندپروازانه با عنوان دایرةالمعارف جهانی علم واحد *(International Encyclopedia of Unified Science)* برنامه‌ریزی شد. این رشته بروشورها سرانجام تکمیل شد، هرچند که برخی شماره‌های آن (مانند ساختار انقلاب‌های علمی **کوهن**) در روح مطالب خود از مثبت‌گرایی منطقی دور بودند. در جهان انگلیسی زبان، به‌طور کلی تأثیر حلقه وین قابل ملاحظه، هرچند به دلیل نحوه تأثیر مثبت‌گرایی منطقی بر **فلسفهٔ تحلیلی**، کم‌رنگ بود. تأثیر این حلقه در اسکاندیناوی نیز، به‌ویژه از طریق **مکتب آپسالا** تداوم یافته است.

استوارت براون

زندگی‌گرایی

این اصطلاح و برخی گونه‌های نزدیک به آن برای توصیف انواع کاملاً متفاوتی از فلسفه در قرن بیستم به کار رفته است.

یکی از انواع مهم به‌کارگیری آن در فلسفهٔ زیست‌شناسی است، که در آن زندگی‌گرایی برای دلالت بر این دیدگاه به‌کار می‌رود که زندگی خصلتی از موجودات زنده است که قابل کاهش به روندهای فیزیکی ـ شیمیایی نیست، دیدگاهی که مثلاً، دریش (Driesch) و فون یوئکسکول (von Uexküll) بدان معتقد بودند. این اندیشمندان برآن بودند که در حالی که ارتباط نزدیکی بین خصایل ارگانیک و غیرارگانیک موجودات زنده وجود دارد، کاهش اولی به دومی امکان‌پذیر نیست.

موجودات زنده اصول یا حالاتی از هستی را به نمایش می‌گذارند که از نظر نوع کاملاً از موجودات غیرزنده یا غیرارگانیک متمایز است. زندگی‌گرایی به این مفهوم باید از دیدگاه‌های زیست‌شناسانی چون جی. اس. هالدین (J. S. Haldane) و فون برتالانفی (Von Bertalanffy) متمایز شود که ترجیح می‌دادند خود را «اُرگانیسیست» (organicist) بخوانند و بر آن بودند که بسیاری روندهای اُرگانیک را می‌شود به روندهای غیراُرگانیک کاهش داد، امّا انکار می‌کردند که امور غیراُرگانیک را می‌توان با امور مکانیکی همذات پنداشت.

دومین کاربرد مهم این اصطلاح در ترکیب «خرد ـ حیات‌گرایی» (ratio-vitalism) است، اصطلاحی که **اُرتگایی گاست** برای توصیف فلسفه خود آن را اختیار کرد و در پی آن از نفوذ زیادی در جوامع اسپانیایی زبان برخوردار شد. اُرتگا دیدگاه خود را از کاربرد این اصطلاح در فلسفهٔ زیست‌شناسی، که در بالا توصیف شد، و از معرفت‌شناسی‌هایی که معرفت را روندی زیست‌شناختی می‌شمرند (مانند معرفت‌شناس آوناریوس (Avenarius)) و نیز از معرفت‌شناسی‌هایی که ادعای امکان‌پذیر بودن فهمی غیرخردمندانه یا غیرعقلانی از واقعیت غایی دارند (مثل معرفت‌شناسی **برگسون**) متمایز می‌شمارد. خرد ـ حیات‌گرایی دیدگاهی است مبنی بر این که: الف) خرد یگانه ابزار رسیدن به شناخت یا معرفت است، امّا، ب) تأکید می‌ورزد که خرد باید خصلت سوژه‌ای زنده به‌شمار آید که در بارهٔ نظام مورد بحث تفکر می‌کند.

رابرت ویلکینسون

ساختارگرایی

ساختارگرایی نوعی روش‌شناسی است که در اصل در علوم اجتماعی استفاده می‌شد و بعدها برای پرداختن به متون ادبی و، به شکلی گسترده‌تر همهٔ آثار هنری تطبیق یافت. نخستین منادی بزرگ آن فردینان دو **سوسور** بود که کارهای نظری‌اش در زمینهٔ زبان‌شناسی سلف مشترک همهٔ تحلیل‌های ساختارگرایانهٔ بعدی است. سوسور با این گفتهٔ خود که از طریق روش‌شناسی‌ای که وی برای زبان‌شناسی اختیار کرده است می‌توان به تمامی جنبه‌های زندگی اجتماعی پرداخت، خود انگیزهٔ لازم را به کارهای ساختارگرایانهٔ بعدی بخشید.

رویکرد ساختارگرایانه چیزی است که سوسور آن را «ایستا» (static) یا **ناظر بر** «هم‌زمانی» (synchronic) می‌نامد: یعنی این رویکرد غیرتاریخی (ahistorical) است.

مقطعی از موضوع مورد بحث خود را می‌گزینند و تحلیلی را از شیوه‌ای که در آن همهٔ قسمت‌های نظامی خود ـ سامان‌بخش همراه با یکدیگر عمل می‌کنند تا کلیتی متشکل و منسجم را بسازند به دست می‌دهد. چنین اجزایی فقط در قیاس با دیگر اجزا و از جایگاه خود در درون تمامیت و کل نظام معنا یا اهمیت و یا عملکرد می‌یابند. درنظر سوسور بخشی از معنای کلمه، یا آنچه وی آن را «نشانه» می‌خواند، در قیاس با کلمات دیگر موجود در درون بافت یا سیاق آن کلمه مشخص می‌گردد. همچنین، هدف از روش‌شناسی ساختارگرایانه آن است که صرفاً توصیفی باشد: این روش‌شناسی تنها پدیده‌های بالفعل و حادث شدهٔ اجتماعی را اطلاعات خام خود برمی‌گزیند و به ارزیابی یا قضاوت در بارهٔ آن‌ها نمی‌پردازد.

تمایز مهمی که سوسور قایل شد، بین سطح عمیق‌تر زبان یا لانگ *(langue)*، یا قواعد و روال‌های معمول در درون یک زبان طبیعی، با قشر سطحی گفتار یا پارول *(parole)* یا رشته‌های کلامی ایجاد شده و تحدید شده با آن قواعد و روال‌هاست. تقسیم دو لایه و مشابه دیگری را نیز ساختارگرایان تطبیقی (comparative) بعدی اختیار کردند: مثلاً، لوی ـ استروس تصور می‌کرد که اسطوره‌های خاص، مثال‌هایی از یک ساختار زیربنایی عمیق‌تر یا الگویی مشترک در همهٔ اسطوه‌ها هستند، و پیشنهاد می‌کرد که کشفیات وی در این زمینه را می‌توان برای مطالعات ساختارگرایانهٔ بیش‌تر در مورد چگونگی عملکرد اذهان همه انسان‌ها به کار برد. ساختارگرایی همهٔ نمونه‌های فردیِ پدیده‌های اجتماعی را به ساختار زیربنایی آن‌ها مرتبط می‌کند، و این بدان معناست که پدیدآورندگان یا سرچشمه‌های آن‌ها به هیچ طریقی مورد توجه قرار نمی‌گیرند.

اگر تحلیل‌های ساختارگرایانه به درستی مورد استفاده قرار گیرند، ممکن است ــ هرچند به طور محدود ــ مفید واقع شوند. یکی از انتقادهایی که علیه این روش‌شناسی شده، آن است که ساختارگرایی به سادگی فرض می‌کند که مطالعات پدیده‌ها کلیت‌هایی منسجم هستند: نه در پرداختن لوی ـ استروس به اسطوره، نه در مطالعهٔ ادموند لیچ (Edmund Leach) در بارهٔ [سِفر] پیدایش (Genesis) هیچ تلاشی برای نفی فرضیهٔ مخالف دایر بر این که موضوع، مجموعهٔ نامنسجمی از روایات برگرفته از منابع مختلف است وجود ندارد. اعتراض دیگر آن است که با استفادهٔ نامناسب از این روش‌شناسی، آنچه ادعا می‌شود که ساختار زیربنایی مثال‌های خاص است، به سادگی و صِرفاً تحمیل می‌شود نه کشف.

ساختارگرایی در بخش عمدهٔ قرن بیستم تأثیری چشمگیر بر بسیاری از شاخه‌های دانش گذاشته است، امّا در سه دههٔ اخیر جای خود را به پساساختارگرایی، خلف معاندش، سپرده است.

کاترین پلانت

شخص‌گرایی

این اصطلاح ریشه در این دیدگاه شلایرماخر و عده‌ای دیگر در قرن نوزدهم دارد که خدا شخص است و آن چنان که در نظام‌های همه خدایی (pantheism) و **ایدئالیسم مطلق** تصور می‌شود، نیست. کاربرد آن در بخش اول قرن بیستم، هنگامی که شماری از فلاسفه مدعی این عنوان شدند، بیش‌تر بر اشخاص منفرد انسانی به مثابهٔ واقعیت‌های بنیانی و کاهش‌ناپذیر متمرکز است. **ماریتَن**، مونیه (Mounier) و استفانینی (Stefanini) در برابر فلسفه‌های طبیعت‌گرایانه و **ماده‌گرایانه** از «شخص‌گرایی» مسیحی یا کاتولیک دفاع کردند. به دلایل مشابهی، برخی از ایدئالیست‌های مطلق از جمله کیرد، کالکینز و گرین با شخص‌گرایی مربوط و همراه‌اند. امّا آن‌ها که خود را «شخص‌گرا» می‌خواندند، تا حد زیادی علیه سنت ایدئالیسم مطلق، که در آن زمان غالب بود، واکنش نشان می‌دادند. بسیاری از آن‌ها خود به **ایدئالیسم** متمایل بودند، همچون برایتمن (Brightman) کار (Carr)، هاویسون (Howison)، رَشدال (Rashdall) و وب (Webb)، و تمایل ایدئالیسم **هگلی** به یکتاگرایی و همه خدایی را رد می‌کردند، چرا که به نظر آن‌ها این دیدگاه‌ها واقعیت غایی را در مورد اشخاص منفرد انکار می‌کردند. امّا برخی از شخص‌گرایان **واقع‌گرا** بودند، مانند پرینگل ـ پاتیسون (Pringle - Pattison) و پرات (Pratt). شیلر (Schiller) **عمل‌گرا** واژهٔ شخص‌گرایی را برای خود اختیار کرد. شخص‌گرایی مک‌مورای (Macmurray) بعضاً واکنشی نسبت به تأثیرگذاری‌های فرهنگی کلی‌تر بود که به سمت شخص‌زدایی از مردم و نیز جریان‌های ماشینی و کاهش‌گرایانه در فلسفه تمایل داشتند. همین امر تا حد زیادی در مورد شخص‌گرای مکزیکی آنتونیوکاسو (Antonio Caso) هم صادق است.

شخص‌گرایی تحت نفوذ هاویسون و بون (Bowne) به مکتبی تثبیت شده در دانشگاه بوستون و نیز دانشگاه کالیفرنیای جنوبی تبدیل شد. نشریهٔ *The Personalist* در ۱۹۱۹ تأسیس شد، امّا در ۱۹۸۰ نامش به *The Pacific Philosophical Quarterly* تغییر یافت.

استوارت براون

شهودگرایی

در ریاضیات شهودگرایی نامی است برای نظامی که ال. یی. جی. بروور (L. E. J. Brouwer ۱۸۸۱ ـ ۱۹۶۶) آن را مطرح کرد و در آن حقیقت با حقیقت دانسته شدن یکی تلقی می‌شود. ادعای این مکتب آن است که در ریاضیات حکم صادق است تنها اگر برهانی برای آن باشد و ذات یا هستی ریاضیاتی وجود دارد تنها اگر برهان سازنده‌ای برای وجود آن ارائه شود. به عقیدهٔ بروور ریاضیات به نحوی که **فِرگه** و **راسل** مطرح می‌کردند، قابل کاهش به **منطق** نیست. شهودگرایی ریاضیاتی قانون نفی مضاعف (double negation)، قانون طرد شق میانه (The excluded middle) و برهان خلف کلاسیک (classical reductio) را رد می‌کند.

در علم اخلاق، شهودگرایی به دیدگاهی اطلاق می‌شود که بنابرآن حقایق اخلاقی از طریق شهود شناخته می‌شوند، یعنی شناخت آن‌ها به طور بی‌واسطه صورت می‌گیرد نه از طریق استنتاج. جی. یی. **مور** (۱۸۷۳ ـ ۱۹۵۸) از مبلّغان مهم این دیدگاه بود، و عقیده داشت که خیر صفتی غیرطبیعی و غیرتحلیل‌پذیر است که با استعداد و «شهود» فهمیده می‌شود.

دایان کالینسون

طبیعت‌گرایی

این اصطلاح معانی بسیاری دارد و نه فقط انواع متفاوتی از طبیعت‌گرایی هست ــ برای نمونه اخلاقی، معرفت‌شناختی و زیبایی‌شناختی ــ بلکه همچنین شکل‌های گوناگونی نیز درون هر یک از این‌ها وجود دارد. با این همه، هنگامی که این اصطلاح خارج از زمینهٔ مشخص و بدون قید و شرط به کار می‌رود، عام‌ترین مراد از آن اشاره به دیدگاهی است که به موجب آن برای تبیین پدیده‌ها نیازی به توسل به هیچ‌گونه علت فوق‌طبیعی نیست. **ماده‌گرایی** شکلی از طبیعت‌گرایی است، امّا طبیعت‌گرا الزاماً ماده‌گرا نیست. **سانتایانا** شخصیت صاحب نفوذ و تأثیرگذاری بر طبیعت‌گرایی آمریکایی در اوایل قرن بیستم بود، که برای نمونه بر موریس کوهن (Morris Cohen) و وودبریج (Woodbridge) تأثیر گذارد؛ **دیویی**، آر. دبلیو. سلارز، ارنست ناگل و سیدنی هوک (Sidney Hook) نیز از جمله طبیعت‌گرایان برجسته بودند.

طبیعت‌گرایی اخلاقی یکی دیگر از اشکال عام طبیعت‌گرایی است، که به موجب آن

نیک یا بد بودن اعمال به فضل دارا بودن برخی خصایص (طبیعی) است. **منفعت‌گرایی (Utilitarianism)** نوعی از اخلاق طبیعت‌گرایانه است.

استوارت براون

عمل‌گرایی

عمل‌گرایی در دههٔ ۱۸۶۰ و از بحث‌های شماری از اندیشمندان علوم، ریاضیات، حقوق، روان‌شناسی و فلسفه سرچشمه گرفت که همهٔ آن‌ها تحت تأثیر نظریهٔ تکامل داروین، هدفشان دستیابی به فلسفه‌ای علمی بود که مسائل را با همان قاطعیتی که در علوم وجود داشت حل و فصل کند. واژهٔ Pragmatic از کتاب نقد خرد ناب کانت برگرفته شد. این واژه در آن‌جا برای مشخص کردن نوعی حکم که در بارهٔ آن هیچ‌گونه یقین عینی وجود ندارد امّا آدمی به آن عملاً یقین دارد، به صورتی که این یقین با تمایل آدمی به شرط‌بندی بر روی آن نشان داده می‌شود، به کار رفته بود. **پرس** تعریف اصلی این باور فلسفی را به صورت «باوری که آدمی آماده است براساس آن دست به عمل بزند» به روان‌شناس و فیلسوف بریتانیایی، الکساندر بین (Alexander Bain) نسبت داد. اگرچه عمل‌گرایی فلسفه‌ای فرصت‌طلبانه نیست و با اعتقاد داشتن به اصولی مشخص ناسازگار نمی‌باشد، دلمشغولی اصلی آن به چیزی است که برای رسیدن به اهداف در دسترس «به کار می‌آید»، اندیشهٔ عملی بودن برای فلسفه عمل‌گرایی جنبهٔ محوری دارد، هرچند که خود برداشت عمل‌گرایی از عملی بودن مسئله‌ای مناقشه‌انگیز است.

یکی از اندیشمندانی، که جز به خاطر این نقش مهمی در بسط و توسعه عمل‌گرایی ایفا کرد و صرفنظر از این امر، ابعاد دیگر اندیشه‌اش گمنام و کم‌تر شناخته شده است، چانسی رایت (Chauncey Wright)، دانشمند و ریاضیدانی است که مدام بر اهمیت نظریهٔ داروین تأکید می‌کرد و در طول حیات کوتاهش کوشید روایتی تکاملی را در مورد آگاهی ساخته و پرداخته کند. در عمل بانی عمل‌گرایی چارلز سندرز پرس بود. تصور پرس از عمل‌گرایی، روشی برای شفاف‌سازی تصوراتِ بود، و او آن را برای روشن کردن تصورات معنا، حقیقت و واقعیت مورد استفاده قرار داد. پرس بر آن بود که تحقیق از شک و تردید، از عدم یقین سرچشمه می‌گیرد، احساسی ناخوشایند که برای رهایی خود از آن تقلا می‌کنیم. این تقلا خود، تحقیق یا تفکر را با هدف حذف آزارِ ناشی از شک از طریق ایجاد باور و یقین به جای آن برمی‌انگیزد. پرس باور را احساسی خوشایند توصیف کرده است که در طبایع ما به منزله عادتی عملی مشخص می‌شود.

باور داشتن به مثابهٔ داشتن عادتی عملی به شیوه‌ای خاص و در شرایطی خاص است. این اندیشه بدان معناست که معنای تصوری انتزاعی را باید در تصور ما از آثار و نتایج عملی یا محسوس آن تحت شرایط فرضی گوناگون یافت. پرس با اِعمال معیارهای عمل‌گرایانه به برداشت خود از حقیقت رسید؛ لذا وی بر آن بود که حقیقت آن عقیده‌ای است که تحقیق در صورتی که به مقدار کافی طولانی باشد، به آن می‌رسد. بنابراین حقیقت آن عقیده‌ای است که مقدر است به منزله نتیجهٔ غایی تحقیق پذیرفته شود. لذا، به جای تعریف تحقیق به منزله روندی که هدف آن [رسیدن به] حقیقت است، پرس حقیقت را نتیجهٔ حاصل از تحقیق تعریف می‌کند، تحقیقی که به شیوه‌ای خاص و با ملاحظات احتیاطی خاص، همچون پژوهش‌هایی که مشخصه روش‌های علمی است، انجام می‌شود. به ادعای وی واقعیت، آن چیزی است که مستقل از آنچه هر کسی در بارهٔ آن می‌اندیشد، هست بنابراین، واقعیت موضوع باوری حقیقی است.

مفهوم حاصل از برداشت پرس را ویلیام **جیمز** اتخاذ کرد و مورد جرح و تعدیل قرار داد. با به کار بستن نظریه عمل‌گرایانهٔ معنا در بارهٔ مفهوم حقیقت، جیمز به این دیدگاه رسید که حقیقت هر تصوری را باید در طرز کار آن یافت؛ هر تصوری حقیقت دارد اگر در تجربه قانع‌کننده باشد، صحت آن قابل اثبات باشد و اثبات شود. پرس از این جرح و تعدیل در اندیشهٔ اصلی خویش ناراحت بود و نظریه خود را به «پراگماتیسیسم» (pragmaticism) (شکل دیگری از پراگماتیسم یا عمل‌گرایی) تغییر نام داد، واژه‌ای که [به قول خود او]، «به قدری زشت [بود] که از سرقت در امان بماند.» آنچه پرس را آزار می‌داد این بود که به نظر می‌رسید جیمز به عناصر ذهنی اجازهٔ ورود به معادله می‌دهد: اگر باور به این که تصور مشخصی حقیقت دارد، آدمی را به عمل کردن به طریقی وادارد که با طریق عمل او در صورتی که عقیده داشت آن تصور خطاست متفاوت باشد، آن گاه بنابر دیدگاه جیمز گفته می‌شود که آن تصور معنا دارد، چراکه تفاوتی را در رفتار و زندگی عینی ایجاد می‌کند. به عقیده پرس این وارد کردن باور به معیار و ضابطهٔ معنا، قابل اِعمال در طریقهٔ لازم برای تحقیق علمی نیست. از نظر جیمز، از آن‌جا که واقعیت شکل‌پذیر و در معرض تحول مطابق با خواسته‌های انسان است، پس حقیقت نیز چنین است. پرس نمی‌توانست این را بپذیرد. با این همه در حالی که نوشته‌های جیمز عموماً مورد بی‌اعتنایی بودند، نحوهٔ پرداختن جیمز به عمل‌گرایی آن را مشهور و نیز مناقشه‌برانگیز کرد.

جیمز عمل‌گرایی را مشهور ساخت. جان **دیویی** آن را در تمام حوزه‌های زندگی، به ویژه ـ هر چند نه انحصاراً ـ در حوزهٔ تعلیم و تربیت، اِعمال کرد. دیویی بر آن بود که هر تصوری در صورتی حقیقت دارد که شرایط مسئله‌ای را که برای حل آن ساخته و پرداخته شده است، برآورده کند. دیویی همهٔ تصورات را فرضیه‌ها، راه‌حل‌هایی موقت و آزمایشی برای مسائل تلقی می‌کرد که تا آن جایی که شرایط مسئله را برآورده می‌کنند، حقیقت دارند. الگوی پژوهش دیویی الگویی زیست‌شناختی است از آنچه اندام‌واره‌ای (اُرگانیسم) به هنگام گرسنگی انجام می‌دهد: گرسنگی وضعیتی ناخوشایند است که اندام‌واره برای رهایی خود از آن با درگیری در عملیات جستجوی غذا تقلا می‌کند؛ عمل یافتن و خوردن غذا شرایط مسئله را برآورده می‌کند، و اندیشیدن، از نظر دیویی، فقط از دل وضعیت‌های مسئله‌ساز یا نامشخص می‌آید. اگرچه وضعیت نامشخص از طریق تحقیق قطعی و مشخص می‌شود، قطعیت و مشخص بودن وضعی دائمی نیست؛ حل یک مسئله به مسائل جدید منتهی می‌شود و معنای زندگی، شناخت و پژوهش را در عمل باید یافت. دیویی این الگو را علاوه بر تحقیق علمی برای پوشش مسائل اجتماعی و اخلاقی تعمیم داد. از دیدگاه دیویی ـ که «ابزارگرایی» (instrumentalism) نامیده می‌شود ـ تفکر اجتماعی به کلّی شکلی از تحقیق اجتماعی است که تجربه و آزمون را در خود دارد و تجربه و آزمون خود مستلزم جرح و تعدیل فعال محیط زیست است. وضعیتی که از تعامل دائم اندام‌واره با محیط زیستش در او شکل گرفته است، با تغییر رابطه بین اندام‌واره و محیط زیست تغییر می‌یابد و هدف اِعمال کنترلی هوشمندانه بر وضعیت نامشخص است تا به پایانی رضایت‌بخش برسد. لذا تصورات، تفکر و ذهن، ابزارهایی برای بازسازی وضعیت نامشخص‌اند، و تحقیق، و شناخت برای انطباق با جرح و تعدیل محیط زیست روی می‌دهند. دیویی به این عقیده رسید که مسائل سنتی معرفت‌شناسی و شمار زیادی از دیگر مسائل فلسفی سنتی ناشی از سردرگمی‌ها و اغتشاش‌هایی هستند که سنت، قصور در به سؤال کشیدن پیش‌فرض‌های بررسی نشده و ناکامی در به شمار آوردن اساس زیست‌شناختی زندگی بشر به صورتی مناسب و شایسته، آن‌ها را ایجاد کرده‌اند.

جیمز و دیویی ـ هر دو ـ بر آن بودند که ذهن در روند تکاملی به عنوان ابزاری برای قادر ساختن مخلوقاتی که ذهن‌های خود را برای انطباق با محیط زیست خود و جرح و تعدیل آن رشد و توسعه می‌بخشند، شکوفا می‌شود و رشد می‌کند. جرح

هربرت مید (George Herbert Mead) دیدگاه‌هایی بسیار مشابه دیدگاه‌های دیویی داشت. امّا وی این دیدگاه تکامل‌گرایانه و عمل‌گرایانه را در بارهٔ ذهن از دیگر عمل‌گرایان پیش‌تر برد، و نظریه‌ای اصیل در بارهٔ منشأ زبان، هوش و نفس از دل تعامل‌های بین اندام‌واره‌های مختلف و حالاتی که آن‌ها در این تعامل‌ها به خود می‌گیرند، ساخته و پرداخته کرد. این مطلب خود منجر به متافیزیکی اصیل و بسیار پیچیده و نظریه‌ای در بارهٔ روان‌شناسی اجتماعی شد که به دلیل اصالت و بارور بودنش قابل توجه است.

سی. آی. لوئیس (C. I. Lewis) «عمل‌گرایی مفهوم‌گرایانه» (conceptualistic pragmatism) یعنی نظریه عمل‌گرایی پیشینی (a priori) را ساخته و پرداخته کرد. در حالی که دیویی تمایز بین حقایق تحلیلی و تجربی را «ثنویتی غیرقابل دفاع» می‌دانست که صرفاً نقش‌های متفاوتی راکه هر یک در تحقیق ایفا می‌کنند مشخص می‌کند لوئیس این عقیده را پیش برد که تصورات پیشینی را می‌توان به دلایل عمل‌گرایانه توجیه و جرح و تعدیل کرد. لوئیس بر آن بود که عنصر پیشینی در شناخت است که عمل‌گرایانه است نه عنصر تجربی. اف. سی. اس. شیلر کاملاً دیدگاهی دیگر داشت، دیدگاهی نه از آنِ یک منطق‌دان. هرچند که وی خود از مبدعان عمل‌گرایی نبود، هم‌پیمانی بریتانیایی بود که با بعضی از آرای ویلیام جیمز بسیار احساس نزدیکی می‌کرد، به ویژه نسبت به ایده جیمز در مورد خواستِ باور. او فلسفهٔ خود را انسان‌گرایی می‌خواند که به انسان‌گرایی عمل‌گرایانه مشهور شده است. شیلر نقشی مهم را در مقام منتقد ایدئالیسم **برادلی** و بُزانکت در فلسفهٔ بریتانیا ایفا کرد، نقشی که موهبت‌های خاص سخنوری‌اش آن را تحکیم بخشید.

در مجموع، مهم‌ترین عمل‌گرایان عبارت بودند از: پرس، جیمز و دیویی. در سال‌های اخیر برخی از عقاید اصلی آن‌ها را فلاسفه معاصری چون دبلیو. وی. اُ. **کواین**، دونالد **دیویدسون** و ریچارد **رورتی** به شیوه‌های مختلفی پذیرفته، جرح و تعدیل کرده و به کار برده‌اند. بدین‌سان، پس از دوره‌ای از فرو رفتن در محاق فراموشی در نیمه قرن بیستم، اینک عمل‌گرایی به شکلی متفاوت و بسیار سرزنده بار دیگر در کانون بحث فلسفی قرار دارد.

مارکوس سینگر

فلاسفهٔ تکامل‌گرا

این اصطلاح نه به مکتبی فلسفی، بلکه به فلاسفهٔ گوناگونی اطلاق می‌شود که به تکامل،

به‌ویژه نظریهٔ داروین در نظام فلسفی خود جایگاهی مرکزی بخشیده‌اند. این نظام‌ها برخی اوقات **طبیعت‌گرایانه** بوده‌اند، همچون نظام هیکل (Haeckel)، و برخی اوقات لاادری (agnostic)، همچون نظام اسپنسر. امّا دیگران در پی آن بوده‌اند که کار علمی داروین را درون چارچوبی متافیزیکی یا ارزشگذارانه که با دین همراهی بیش‌تری داشت جای دهند. برخی، همچون سی. لوید مورگان (C. lioyd Morgan)، اندیشهٔ تکامل را به شیوه‌ای غیرمکانیکی و غیرکاهش‌گرایانه تفسیر کرده و جایی برای خداباوری باز گذاشته‌اند. دیگرانی همچون تیلار دوشاردن (Teilhard de Chardin) تکامل را درون نظام وحدت وجودی جای داده‌اند.

استوارت براون

فلسفهٔ تحلیلی

فلاسفهٔ تحلیلی کسانی هستند که معتقدند وظیفه اصلی یا تنها وظیفهٔ فلسفهٔ «تحلیل» مفاهیم است و فلسفه نباید تلاش کند، و یا تنها با شرایطی می‌تواند در پی آن بکوشد، که «ترکیبی» (synthetic) باشد، یعنی احکامی در بارهٔ طبیعت واقعیت بسازد. با این که نهضت تحلیلی جدید میل به مخالفت با متافیزیک سنتی داشته است، امّا تحلیل حداقل از زمان سقراط جزئی از فلسفه به شمار آمده است. نهضت جدید [تحلیلی] با کار تحلیلی **فِرگه** در بارهٔ ماهیت ریاضیات آغاز شد و در وهلهٔ نخست مشخصهٔ آن تأکید بر تحلیل منطقی بود. نظریهٔ توصیفات **راسل** که در پی آن بود تا نشان دهد عبارتی ارجاعی مانند «پادشاه فعلی فرانسه» ممکن است معنا داشته باشد، ولو آن‌که چنین شخصی وجود نداشته باشد، به عنوان یک الگوی عالی تحلیل منطقی در نظر گرفته شد. از دیگر پیشگامان اولیهٔ فلسفهٔ تحلیلی **مور** و **ویتگنشتاین** ــ در مراحل متقدم و آغازین کارش ــ بودند. **حلقه وین**، به‌ویژه **کارناپ**، از این مرحله فلسفهٔ تحلیلی تأثیر پذیرفت، و خود بر آن، مثلاً از طریق اِی. جِی. **آیر**، تأثیر گذاشت. اگرچه عموماً کمبریج و وین زادبوم‌های فلسفهٔ تحلیلی شمرده می‌شوند، یوستیوس هارتناک (Justus Hartnack) مدعی شده است که این فلسفه، عمدتاً به صورت مستقل، در **آپسالا** (Uppsala) [واقع در سوئد] به وجود آمده است. لهستان نیز سنت خاص خود را در فلسفهٔ تحلیلی ساخته و پرداخته است، که با نام تواردووسکی (Twardowski) و **محفل لووف ـ ورشو** ملازم است.

فلسفه تحلیلی به شیوه‌های متعددی توسعه و تحول یافته است. یکی از این تحولات از طریق تأثیرگذاری ویتگنشتاین در مراحل متأخر کارش بوده است، که، پس

از رجعتش به وادی فلسفه در اواخر دهۀ ۱۹۲۰، به‌گونه‌ای فزاینده در مورد عمل تحلیل کاهشی (reductive) تردید داشت. به بیان دقیق، وی تحلیل را رد کرد، امّا **فلسفهٔ زبانی** بعدی وی عموماً بسط و تحولی در درون همان سنت فلسفهٔ تحلیلی قلمداد می‌شود نه رد آن. فلسفهٔ تحلیلی در فرهنگ به شدت تکثرگرای آمریکا ریشه دواند و در این جریان خود نیز تحت تأثیر نهضت‌های دیگری همچون **عمل‌گرایی** واقع شد و در نتیجه، تنوع بیش‌تری یافت. به دلیل این تحولات و تحولاتی دیگر، بسیاری از اصول عقایدی که از مشخصات فلسفهٔ تحلیلی متقدم به شمار می‌روند از درون خود این سنت مورد تردید قرار گرفته‌اند. برخی، همچون **کواین**، تمایز تحلیلی ـ ترکیبی را مورد حمله قرار داده‌اند. **استراوسون** هرچند که کوشید از آن دفاع کند، خود درپی آن بود که با آنچه آن را «متافیزیک توصیفی» می‌خواند، درگیر شود. جایگاه منطق در فلسفه دیگر مورد اجماع نیست. بسیاری از فلاسفهٔ تحلیلی از دهۀ ۱۹۷۰ به بعد همدلی‌های کلّی‌تری با سنت‌هایی، چه در حال و چه در گذشته، دارند که اسلافشان نسبت به آن‌ها خصومت می‌ورزیدند.

یکی دیگر از تأثیراتی که باعث گسترش دامنهٔ فلسفهٔ تحلیلی شده است، شکوفایی علاقه و توجه به حوزه‌هایی از فلسفه است که قبلاً مورد غفلت قرار گرفته بود. در حالی که منطق، زبان، معرفت‌شناسی و فلسفهٔ علم حوزه‌ها و قلمروهای اصلی و مرکزی [فلسفه تحلیلی] می‌نمودند، از دهۀ ۱۹۵۰ به بعد فلاسفهٔ تحلیلی، برای نمونه، در رشته‌های زیر به‌کار پرداخته‌اند: زیبایی‌شناسی (سیبلی (Sibley)، وُلهایم (Wollheim) و دیگران)، علم اخلاق (استیونسون، هیر، فوت (Foot) و دیگران)، فلسفهٔ تعلیم و تربیت (هِرست (Hirst) و پیترز (Peters))، فلسفهٔ تاریخ (دری (Dray))، فلسفهٔ قانون (دوُرکین (Dworkin)، و هارت (Hart))، فلسفهٔ دین (آلستون (Alston)، میچل (Mitchell) و سوینبورن (Swinburne) و دیگران)، فلسفهٔ علوم اجتماعی (وینچ (Winch) و فلسفهٔ سیاسی (جی. اِی. کوهن (G. A. Cohen)).

فلسفه جهان انگلیسی‌زبان و نیز اسکاندیناوی، به‌طور کلّی در این سنت باقی مانده است، و نفوذ آن در سایر نقاط به‌طور مستمر افزایش یافته است. برای نمونه، این فلسفه را در زبان اسپانیایی فراتر مورا (Ferrater Mora)، در زبان آلمانی توگندهات (Tugendhat) و در زبان پرتغالی هگنبرگ (Hegenberg) معرفی کرده‌اند. در فرانسه

تفسیر ویتگنشتاین را ژاک بووِرِس (J. Bouveresse) و تفسیر **دیویدسون** و دِنِت (Dennett) را پاسکال آنژل (P. Engel) به دست داده‌اند.

استوارت براون

فلسفهٔ روند

فلسفه‌ای متافیزیکی که روند (process) و نه جوهر را مبنا قرار می‌دهد. شخصیت غالب این نهضت **وایتهد** است، هرچند که **هارتشورن** نیز در بخش آخر قرن در این نهضت تأثیرگذار بوده است. نشریهٔ **مطالعات روندی** *(Process Studies)* در سال ۱۹۷۱ بنیان نهاده شد.

استوارت براون

فلسفهٔ زبانی

تعدادی از فلاسفه که بیش‌تر متعلق به آکسفورد یا کمبریج بودند، و به درجات متفاوت تحت تأثیر **ویتگنشتاین** متأخر قرار داشتند، از جمله **رایل**، **اوستین** و ویزدُم (Wisdom)، شروع به کار در فلسفه به گونه‌ای کردند که گویی مسائل آن را می‌توان از طریق توجه دقیق به جزئیات زبان حل کرد یا از میان برداشت. اثر تأثیرگذار رایل، **مفهوم ذهن** *(Concept of Mind)*، در پی آن بود که با نگریستن به افعال، قیود و صفت‌های ذهنی نشان دهد که «روح در ماشینِ» (Ghost in the machine) دکارتی افسانه است. اوستین توجه را به استفاده‌های دیگر از زبان به‌جز بیان امور واقع جلب کرد. ویزدُم کوشید یکی از آرای ویتگنشتاین را مبنی بر این که فلسفه از برخی جهات مانند روان درمانی است، بپرورانند. فلسفهٔ زبانی در سرتاسر جهان انگلیسی زبان، مثلاً در آثار بوسما (Bouwsma) و سرل در آمریکا و نیز در اسکاندیناوی از طریق کارهای فون رایت (Von Wright) و هارتناک (Hartnack) و دیگران، تأثیرگذار بوده است.

فلسفهٔ زبانی را می‌توان بسط و توسعه‌ای در درون **فلسفهٔ تحلیلی** به حساب آورد که آن نیز بر زبان متمرکز است. امّا آن‌ها که معمولاً «فلاسفهٔ زبانی» خوانده می‌شوند، ایدهٔ زبان منطقی را رد می‌کنند و بر مطالعه زبان معمولی و متعارف تأکید می‌ورزند.

استوارت براون

ماده‌گرایی

در متافیزیک به دیدگاهی گفته می‌شود که طبق آن جهان در اساس مادی است و پدیده‌های ذهنی عملکردی از پدیده‌های مادی یا قابل تقلیل به این پدیده‌ها هستند.

ماده‌گرایی و **ایدئالیسم** (idealism) در متافیزیک دو قطب مخالف یکدیگرند و سابقهٔ تاریخی طویلی از این تقابل در فلسفهٔ چین و هند، و نیز در فلسفهٔ اروپایی، وجود دارد. **مارکسیسم** شامل چیزی است که به «ماده‌گرایی دیالکتیکی» معروف است، که نه فقط در اتحاد شوروی سابق و چین، بلکه همچنین در ژاپن و آمریکای لاتین هم، هرچند به میزان بسیار کم‌تری، تأثیرگذار بوده است. ماده‌گرایان در جهان غرب بنابر خصلت خود آنچه را که ایشان «واقع‌گرایی علمی» نام نهاده‌اند اختیار می‌کنند. ماده‌گرایی فلسفی مبلّغان مؤثری هم در ایالات متحده (آر. دبلیو. سلارز (R. W. Sellars)) و هم در استرالیا (جی. جی. سی. اسمارت (J. J. C. Smart) و دی. ام آرمسترانگ (D. M. Armstrong)) داشته است و اینک نیز به گونه‌ای پرشور در سرتاسر جهان انگلیسی زبان در کتاب‌ها و نشریات مورد بحث قرار می‌گیرد.

استوارت براون

مارکسیسم

مارکسیسم اگرچه احتمالاً بیش‌تر نظریه‌ای سیاسی ـ اجتماعی شناخته می‌شود (مثلاً به منزله سرچشمه کمونیسم)، در پایه و اساس نظریه‌ای فلسفی است که ریشه در ایدئالیسم **هگلی** و تصور آن از دیالکتیک دارد. در حالی که هگل یک «روح جهانی» وضع کرد که به تدریج از طریق روند پیشرفت دیالکتیکی به خود ـ تحقق‌بخشی دست می‌یابد، دیالکتیک مارکسیستی به استواری در سطح مادی قرار گرفته است ـ و از همین‌جاست که مفهوم ماده‌گرایی دیالکتیکی (ماتریالیسم دیالکتیکی) که ساختار مارکسیسم بر آن بنا شده است نشئت می‌گیرد. هنگامی که نظریهٔ ماتریالیسم دیالکتیکی به دست مارکس در تاریخ اِعمال می‌شود (ر.ک. مانیفست کمونیست) تصویری از مبارزهٔ طبقاتی به دست می‌دهد که در طول زمان صورت می‌پذیرد، با هر شکلی از جامعه (یا «تز») که تضاد (یا «آنتی‌تز») خود را ایجاد می‌کند، تا آن‌که ترکیبی جامع (یا سنتز) حاصل می‌شود و روند دیالکتیکی را در دور تازه‌ای به حرکت درمی‌آورد. از چنین دیدگاهی، جامعه قرون وسطایی جای خود را به جامعهٔ بورژوا می‌دهد که این یک نیز جای خود را به جامعهٔ جدید بی‌طبقه سوسیالیستی می‌سپارد ـ و بدین‌وسیله «دیکتاتوری پرولتاریا»، که در آن طبقهٔ کارگر زمام ابزار تولید جامعه را در دست می‌گیرد، دور مبارزهٔ طبقاتی را گسترده‌تر می‌کند.

مارکس جامعه را متشکل از زیربنای اقتصادی و روبنای فرهنگی می‌دانست که در

آن، زیربنا جزء غالب است. عقیده بر این بود که ماهیت روبنای فرهنگی یک جامعه (نهادهای مختلف و گوناگون آن، اعم از حقوقی، سیاسی، آموزشی و امثال آن) را عمدتاً ماهیت زیربنای اقتصادی آن و ابزار تولیدی که منتج از این زیربناست تعیین می‌کند. مارکس در اثر مهم خود، سرمایه *(Capital)*، به کشف و شناسایی ماهیت زیربنای اقتصادی جامعهٔ سرمایه‌داری و نوع هستی اجتماعی که در چنان جامعه‌ای ایجاد می‌شود می‌پردازد. چنین ادعا می‌شود که نتیجه عمده اقتصاد سرمایه‌داری بیگانه ساختن کارگران با کارشان است، پدیده‌ای که بعدها نظریه‌پردازان مارکسیست آن را شیء‌سازی یا چیزانگاری (reification) خواندند ـ استحالهٔ کار و کارگر به کالاهایی برای خرید و فروش در بازار آزاد. بدین‌ترتیب، مارکس نظریه‌ای فلسفی را برای پیروانش به میراث می‌گذارد که دستور کار سیاسی ـ اجتماعی مشخصی دارد ـ تغییر جهان، به جای صِرف تفسیر آن.

در قرن بیستم، مارکسیسم نظریه‌ای فوق‌العاده تأثیرگذار بوده است، نه فقط از نظر سیاسی (مانند نقش آن در استقرار چندین نظام سیاسی مارکسیستی همچون اتحاد جماهیر شوروی و جمهوری خلق چین)، بلکه هم‌چنین از نظر فلسفی و زیبایی‌شناختی. مکتب‌های گوناگونی درون مارکسیسم وجود داشته‌اند که از جمله مهم‌ترین آن‌ها مکاتب شوروی و غربی بوده‌اند؛ ویژگی [نمایندگان] مکاتب نخست (**لنین**، استالین و دیگران) در درجهٔ نخست توجه به مسائل سیاسی عملی در بنا کردن حکومت جدید سوسیالیستی بوده است و مشخصه [نمایندگان] مکاتب دوم (**لوکاچ**، **مکتب فرانکفورت** و دیگران) به‌طور کلّی علاقه و توجه بیش‌تر به امور زیبایی‌شناختی و مسائل فلسفی آکادمیک است. (مائوئیسم نمایندهٔ گونهٔ دیگری است مبنی بر انطباق اندیشهٔ مارکسیستی با شرایط اجتماعی بسیار متفاوت جامعه‌ای شرقی که در آن دهقانان در صدر قرار دارند.) تأثیر مارکسیسم در مباحث زیبایی‌شناختی قابل توجه بوده است، از حیث مناقشهٔ بین حامیان واقع‌گرایی و مدرنیسم که منعکس‌کنندهٔ بحث تاریخی دیرپاتری است در بارهٔ نقش اجتماعی مناسب هنر و هنرمند.

در پایان قرن بیستم، افول مارکسیسم در مقام نوعی نیروی سیاسی بین‌المللی به گونه‌ای جدی به کمرنگ شدن حجیت و مرجعیت فلسفی و زیباشناختی آن منجر شده است. مثلاً درنظر **پسامدرنیست‌ها** مارکسیسم به الگویی از «روایت عظمی» (grand narrative) یا نظریهٔ جهان‌شمولِ از رواج افتاده تبدیل شده است.

استوارت سیم

مثبت‌گرایی

به‌طور کلّی، هر دیدگاهی که انحصار شناخت عالم را به علم تفویض می‌کند. مثبت‌گرایی بنا به خصلت ضد مابعدالطبیعه و عموماً ضد دین است. این اصطلاح را کلود ـ هانری سن ـ سیمون (Claude - Henri Saint - Simon، ۱۷۶۰ ـ ۱۸۲۵) وضع کرد و یکی از پیروان او، اوگوست کنت (Auguste Comte، ۱۷۸۹ ـ ۱۸۵۷) رواج داد. **مثبت‌گرایی کُنتی** نه فقط فلسفه بلکه دینی جایگزین بود ـ دین انسانیت با معادل‌های کلیسایی و عبادی خود. این نهضت از نظر حرفه‌ای کم‌تر از **مثبت‌گرایی منطقیِ حلقه وین** آکادمیک بود [و در حلقه وین] برخی از اعضا اصطلاح «مثبت‌گرایی» را به دلیل ملازمتش با نهضت قدیم‌تر رد کردند و عبارت «**تجربه‌گرایی منطقی**» را ترجیح دادند. امّا، در برابر این مخالفت، یکی از اعضا به نام ویکتور کرافت (Victor Kraft)، در تأیید عنوان «مثبت‌گرا» استدلال کرد: «حلقه وین، گذشته از همه چیز، در محدود کردن کل شناخت مثبت با مثبت‌گرایی سنتی سهیم است.»

استوارت براون

مثبت‌گرایی حقوقی

اصطلاح «مثبت‌گرایی» به مفهومی خاص در ارتباط با قانون استفاده می‌شود، مثلاً برای انکار این که حقوقی (مانند «حقوق (مفروض) طبیعی») جز آنچه قوانین «ایجابی» کشورهای خاص [به شهروندان] اعطا می‌کنند وجود دارد. سابقه مثبت‌گرایی حقوقی حداقل به قرن هجدهم می‌رسد و برای مثال با [نام] جرمی بنتام (Jeremy Bentham) همراه است. از جمله نمایندگان این نظریه در قرن بیستم هانس کلسن (Hans Kelsen) است. اگرچه مثبت‌گرایان حقوقی الزاماً مثبت‌گرا به مفهوم کلّی آن نیستند، مثبت‌گرایی حقوقی از پیامدهای **مثبت‌گرایی منطقی** محسوب می‌شود. تا آن حد که احکام مربوط به «حقوق طبیعی» را می‌توان احکامی متافیزیکی شمرد و بنابراین، طبق آن نظریه [نظریهٔ مثبت‌گرایی منطقی] آن‌ها را بی‌معنا دانست. برخی از کسانی که با مثبت‌گرایی منطقی همراه‌اند، همچون مؤسس **مکتب آپسالا** (Uppsala School)، اکسل هاگرشتروم (Axel Hägerström)، مثبت‌گرایان حقوقی نیز شناخته می‌شوند.

استوارت براون

مثبت‌گرایی کُنتی

نهضتی که در پی آرمان‌ها و عمکردهای مثبت‌گرایی (positivism) بود که اُگوست کُنت

(Auguste Comte، ۱۷۹۸ ـ ۱۸۷۵) الهام‌بخش آن بود. به عقیدهٔ کُنت تاریخ علوم می‌بایست قبلاً از مراحل الهیاتی (theological) و مابعدالطبیعی می‌گذشت تا به مرحلهٔ «مثبت» یا «اثباتی» (positive) می‌رسید، مرحله‌ای که در آن دانشمندان علوم از ادعاهای خود در مورد حقیقت مطلق به سود مطالعهٔ تجربی «نسبت‌های توالی و شباهت» دست برداشتند. طبق نظر کُنت انقلاب فرانسه جامعهٔ فرانسه را از مرحله الهیاتی به مرحله متافیزیکی برده بود. آنچه لازم بود جامعه‌شناسی مثبت و ایجابی بود که چون به صورتی مناسب صبغه علمی داشت، توافق و اجماع را حاکم می‌کرد و به جامعه‌ای بهتر منجر می‌شد. بعدها کُنت مثبت‌گرایی را به صورت نوعی دین دنیوی (سکولار) درآورد، دینی با ایام مقدس، تقویم «قدیسان» و اصول فقهی و شرعی خاص خودش. «جوامع مثبت‌گرا» در شبه کلیساها جمع می‌شدند و به مشابه دنیوی عبادت، به پرستش خرد، می‌پرداختند.

مثبت‌گرایی کُنت در فرانسه بسیار تأثیرگذار بود و در قرن بیستم لوی ـ برول (Lévy - Bruhl) کتابی سرشار از شوق و اشتیاق در بارهٔ کُنت نگاشت. امّا به گفته بنروبی (Benruhi)، در دههٔ ۱۹۲۰ فلسفهٔ فرانسه بیش از پیش نشان از واکنش‌هایی علیه «مثبت‌گرایی تجربی» داشت (بنروبی، ص ۱۳). کُنت شماری علاقه‌مند نیز در انگلستان داشت، که جِی. اس. میل از آن جمله بود. اگرچه «جامعهٔ مثبت‌گرای لندن» در سال ۱۸۷۷ تأسیس شد، از ۱۸۹۸ تا ۱۹۱۶ ــ بخش اعظم عمر این نهضت در انگلستان ــ دو گروه مثبت‌گرای مستقل در انگلستان وجود داشت. به نوشتهٔ متز (Metz)، آن‌ها «بیش‌ترین قدرت، سرزندگی و توان رشد خود را» در دهه‌های ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ به نمایش گذاشتند. «در آغاز قرن روند پرشتاب زوال [در نهضت مثبت‌گرای انگلستان] شروع شد که هیچ چیز نمی‌توانست آن را متوقف کند، و در این روند نهضت به کلّی بی‌رمق شد و به آرامی فرو مرد»، (متز، ص ۱۸۱). یکی از گروه‌ها، به رهبری فردریک هریسون (Frederic Harrison) به شکل نسبتاً فعال‌تری باقی ماند و نشریهٔ آن بررسی مثبت‌گرایانه (*The Positivist Review*) تا سال ۱۹۲۵ منتشر می‌شد.

تعدادی از فلاسفهٔ ایتالیا، از جمله آردیگو (Ardigo)، مارکِسینی (Marchesini)، مارتینتی (Martinetti)، ریـنیانو (Rignano) و واریسکو (Varisco) تحت تأثیر مثبت‌گرایی کُنت قرار گرفتند. این فلسفه در آمریکای لاتین نیز در قرن نوزدهم تأثیرگذار بود، امّا هنگامی که کاربرد آن در پیشرفت‌های سیاسی یا اقتصادی ناکام ماند،

در اوایل قرن بیستم واکنش‌هایی علیه آن صورت گرفت که نقطه آغاز مهمی برای اندیشهٔ فلسفی بسیار اصیلی بود که کاسو (Caso) و واسکونسلاس (Vasconcelas) در مکزیک از برجسته‌ترین پیشگامان آن محسوب می‌شوند.

استوارت براون و رابرت ویلکینسون

مثبت‌گرایی منطقی

اصطلاح «مثبت‌گرایی منطقی» (logical positivism) «در اصل برای اشاره به دیدگاه گروهی از فلاسفه و دانشمندان علوم به کار رفت که به **حلقه وین** معروف شدند. اصول مهم مثبت‌گرایی منطقی عبارت بود از: ۱) تنها گزاره‌های راستین (که در بارهٔ جهان دقیقاً یا صادق‌اند یا کاذب) گزاره‌هایی هستند که با روش‌های علمی تحقیق‌پذیرند؛ ۲) گزاره‌های فرضی علم اخلاق، متافیزیک و الهیات تحقیق‌پذیر نیستند و بنابراین به طور دقیق در زمره گزاره‌های «معنادار» قرار ندارند؛ ۳) گزاره‌های منطق و ریاضیات معنادار هستند، امّا صدق آن‌ها از طریق تحلیل کشف می‌شود نه از طریق تجربه یا مشاهده؛ ۴) کار فلسفه درگیر شدن در متافیزیک یا دیگر احکام نافرجام در بارهٔ این که چه چیز در کار و برقرار است نیست ــ بلکه فلسفه باید به تحلیل بپردازد.

هرچند که مثبت‌گرایی منطقی به آن نهضت پردامنه‌ای که **مثبت‌گرایی** خوانده می‌شود تعلق دارد و می‌توان تصور کرد که طلایه‌داران و منادیان خود را در نهضت روشنگری قرن هجدهم و در قرن نوزدهم در نهضتی که با نام کُنت همراه بوده است داشته است، تحول قرن بیستمی مشخصی به‌شمار می‌رود که بازتاب‌دهنده تأکیدی جدید بر منطق و زبان است. در رسالهٔ منطقی ـ فلسفی **ویتگنشتاین** (۱۹۲۱) می‌توان پیش‌نماهایی از آن را دید. امّا به‌طور دقیق از **حلقه وین** و گروه‌های وابسته به آن در برلین (که **همپل** و فون میزز Von Mises به آن‌ها وابسته بودند)، **لووف و آپسالا** مشتق شده است. این نهضت به صورت یکی از تأثیرگذارترین نهضت‌ها در فلسفه در دهه‌های میانی قرن درآمد. پس از ظهور نازیسم، بسیاری از شخصیت‌های اصلی این نهضت، از جمله **کارناپ** و همپل، به ایالات متحدهٔ آمریکا مهاجرت کردند. مثبت‌گرایی منطقی در اسکاندیناوی نیز تأثیرگذار بوده است ــ در سوئد به منزله میراث مکتب آپسالا، در فنلاند با تبلیغ و اشاعهٔ آن به دست کایلا (Kaila) و در دانمارک به برکت یورگِنسن (Jorgensen). در انگلستان این نهضت یکی از زبان‌آورترین نمایندگان خود را داشت: اِی. جِی. **آیر** (**A. J. Ayer**)، که نقد وی از گزاره‌های اخلاقی و دینی تا

مدت‌های مدید پس از جنگ جهانی دوّم به تأثیربخشی خود بر بحث فلسفی ادامه داد، برای نمونه در نوشته‌های آر. ام **هر** در بارهٔ علم اخلاق و در نقدِای. جی.‌اِن. فلو (A. G. N. Flew) از احکام الهیاتی.

مثبت‌گرایی منطقی هرچند تأثیر زیادی داشته، هرگز از مشکلات رها نبوده است. هرگز امکان نداشته است که اصل بسیار مهم اثبات‌پذیری یا تحقیق‌پذیری (verifiability) را با دقت کافی به گونه‌ای بیان کرد که خط‌فاصل بین گزاره‌های علم از یک سو، و گزاره‌های متافیزیک و غیره را از سوی دیگر در جایگاه «درست» آن ترسیم کند. اعتبار این اصل با شکست‌های پی‌درپی در ترسیم این خط فاصل به شکلی قانع‌کننده یا در شرح و تبیین جایگاه و موقعیت خود اصل متزلزل شده است. فلاسفهٔ مهم که زمانی نسبت به مثبت‌گرایی منطقی احساس نزدیکی می‌کردند، مواضع جدیدی در پیش گرفتند. برای نمونه دبلیو. وَن اُ. **کواین**، استدلال کرد که تمایز بین گزاره‌های تحلیلی با گزاره‌های ترکیبی (synthetic) که در غالب نوشته‌های تجربه‌گرایان مفروض است، قابل دفاع نیست. در دهۀ ۱۹۶۰ عکس‌العمل پردامنه‌ای علیه علم‌گرایی (scientism) در غرب وجود داشت. جهت‌گیری علم‌گرایانهٔ مثبت‌گرایی منطقی در نظر برخی فلاسفه مانند ویتگنشتاین پیوسته ناخوشایند بوده است. با رسیدن به سال‌های پایانی دهۀ ۱۹۶۰، مثبت‌گرایی منطقی دیگر به صورت مستقیم در فرهنگ فکری غرب نفوذی نداشت، اگر چه بر رشد و توسعهٔ **فلسفهٔ تحلیلی** تأثیر گذاشته بود.

استوارت براون

محفل مونیخ

محفل مونیخ (که پایگاه آن در دانشگاه مونیخ بود)، مشخص‌کنندهٔ زمان مهمی در توسعه و تحول پدیده‌شناسی در نیمهٔ نخست قرن بیستم است. اصل این محفل بسیار مدیون تئودور لیپز (Theodor Lipps، ۱۸۵۱ ـ ۱۹۱۴) بود، چراکه اعضای اولیهٔ این محفل شاگردان وی بودند که جلسات مرتبی را (از سال ۱۹۰۱) به منظور بحث در بارهٔ روان‌شناسی توصیفی لیپز برپا می‌کردند ــ ر.ک. به اثر لیپز به نام: *Grundtatsachen des Seelebens* (۱۸۸۳). این گروه خود را Akademisch - Psychologischer Verein می‌خواند و در یکی از جلسات آن بود که لیپز بر آن شد از روان‌شناسی‌گرایی خود در برابر حملهٔ نابودکنندهٔ اخیر **هوسرل** در کتابش، **تحقیقات منطقی** (۱۹۰۱) دفاع کند. هوسرل استدلال کرده بود که برعکس ادعای

لیپز، روان‌شناسی‌گرایی نمی‌تواند شالوده منطق باشد؛ چراکه القای این مطلب که روان‌شناسی شناخت می‌تواند چنین شالوده و مبنایی را فراهم آورد به معنای بازگذاشتن راه برای شک‌گرایی و همراه با آن، انهدام شناخت و هر مفهومی از حقیقت و خطا یا صدق و کذب است. به رغم دفاع جانانه لیپز از موضع خویش، وی از مشاهدهٔ شتابی که شاگردانش در پذیرش فزاینده رشتهٔ جدید **پدیده‌شناسی**، به‌ویژه در قالب صورت‌بندی هوسرلی آن در **تحقیقات منطقی** از خود نشان می‌دادند، علاوه بر توجه و علاقه‌شان به زیبایی‌شناسی هوسرلی و مسئله کلّی ارزش، وحشت‌زده شد. آنچه برای این دانشجویان واضح، امّا برای لیپز مبهم بود، این بود که در مواضع و دیدگاه‌های هوسرل برخوردی ریشه‌ای با مسئله شالوده علم وجود داشت که نه بر روان‌شناسی‌گرایی متکی بود، نه بر **مثبت‌گرایی** و نه بر **طبیعت‌گرایی**.

اعضای این محفل، سرمست از دانش جدید پدیده‌شناسی هوسرل، شروع به مسافرت بین مونیخ و گوتینگن ــ که در آن زمان هوسرل در آن‌جا به تدریس مشغول بود ــ کردند. این بدان معنا بود که برخی از اعضای محفل مونیخ عضو محفل گوتینگن هم بودند.

اعضای محفل مونیخ که توان و نیز دانش و معلوماتشان رویکرد پدیده‌شناسانه به فلسفه را در سال‌های بعدی استحکام بخشید، عبارت بودند از: آدولف رایناخ (Adolf Reinach) (قبل از عزیمتش به گوتینگن، که در آن‌جا وی محفل پدیده‌شناختی دیگری را بنا نهاد)، تئودور کُنراد (Theodor Conrad)، موریتز گایگر (Moritz Geiger)، آلویس فیشر (Aloys Fischer)، اگوست گالینگر (August Gallinger)، ارنست فون‌آستر (Ernst von Aster) هانس کورنلیوس (Hans Cornelius)، دیتریش فون هیلد ـ براند (Dietrich von Hilde - brand)، و از ۱۹۰۶ ماکس **شلر**. آن‌ها که به هر دو محفل مونیخ و گوتینگن تعلق داشتند، عبارت بودند از: ویلهلم شاپ (Wilhelm Schapp) کورت استاونهاگِن (Kurt Stavenhagen)، هدویگ کُنراد ـ مارتیوس (Hedwig Conrad - Martius)، دیتریش فون هیلد ـ براند، یان هرینگ (Jean Hering)، ادیت اشتاین (Edith Stein)، فریتز کافمان (Fritz Kaufmann) الکساندر کویره (Alexander Koyré) و رومن **اینگاردن**.

سباستین اُدیاری

مکتب آپسالا

بـه قـول وِدبـرگ (Wedberg) مکـتب آپسـالا، «نـخستین مکـتب آکـادمیکِ آشکـارا طبیعت‌گرایانه در فلسفه» در کشور سوئد بود. فلسفهٔ آکادمیک در سوئد قبلاً به شدت ایدئالیستی بود. نهضت مثبت‌گرایانه جدید را آکسل هاگرشتروم (Axel Hägerström) و آدولف فـالن (Adolf Phalén) پـایه‌گـذاری کـردند کـه در دورهٔ ۱۹۱۰ ـ ۱۹۴۰ بـه شکوفایی رسید. یوستوس هارتناک ادعا کرده است که می‌توان گفت **فلسفهٔ تحلیلی** از سه محل عمدتاً به طور مستقل از یکدیگر، سرچشمه گرفته است: کمبریج، آپسالا و وین. مکتب آپسالا در سوگیری شدیدش علیه متافیزیک و نیز در این نظر که گزاره‌های اخلاقی هیچ‌گونه ارزش صدقی ندارد، با **محفل وین** سهیم و هم‌اندیش بود. این مکتب با تحلیلگران کمبریج مانند **راسل** و **مور** نیز، هم از جهت تأکید آنان بر تحلیل مفهومی، و هم از حیث تعهد شدید نسبت به **واقع‌گرایی** در واکنش به **ایدئالیسم** که قبلاً [دیدگاه فلسفی] مسلط بود، سهیم و هم‌رأی بود.

مکتب آپسالا را از بعضی جهات در دورهٔ پس از جنگ جهانی دوم کنراد مارک ـ وُگایو (Konrad Marc - Wogau)، اینگمار هدنیوس (Ingemar Hedenius) و دیگران تداوم بخشیدند. با این حال این‌ها، بیش از آن‌که از هاگرشتروم و فالن تأثیر گرفته باشند، تحت تأثیر حلقه وین و فلسفهٔ تحلیلی انگلیسی ـ آمریکایی بودند.

استوارت براون

مکتب فرانکفورت

این واژه در ابتدا برای اشاره به «نظریه‌پردازان انتقادی» به کار گرفته شد که به «مؤسسه تحقیقات اجتماعی» (Institu für Sozialforschung [Institute for Social Research])، پس از آن‌که این مؤسسه بعد از جنگ جهانی دوم بار دیگر در فرانکفورت ـ ام ـ مین (Frankfurt am Main) مستقر شد، ملتزم و وابسته بودند؛ اینک این عنوان «نظریهٔ انتقادی» را به طور کلّی دربر می‌گیرد ــ از آغازش در دهه ۱۹۲۰ تا وضع کنونی‌اش به صورت نوعی سنت فلسفی پراکنده امّا هنوز فعال.

مؤسسه تحقیقات اجتماعی به عنوان بنیادی خصوصی در سال ۱۹۲۳ بـه منظور بسط و توسعه تحقیقات مارکسیستی در رشته‌های مختلف علمی تأسیس شد، و هنگامی که ماکس هورکهایمر (Max Horkheimer) به عنوان مدیر مؤسسه در سال ۱۹۳۰ جانشین کارل گرونبرگِ (Carl Grünberg) مورخ شد، روند ایجاد مفهوم «نظریهٔ

انتقادی» برجسته‌ای را آغاز کرد. این مؤسسه پایگاهی، و یا برخی اشکال آزادتر حمایت را، برای بسیاری از درخشان‌ترین و با استعدادترین متفکران نومارکسیست قرن بیستم فراهم آورد. اگرچه ظهور و برآمدن نازیسم بدان معنا بود که مؤسسه مجبور به انتقال، ابتدا به ژنو و پاریس، و سپس، در ۱۹۳۴، به نیویورک شود، کار آن همهٔ این فراز و نشیب‌ها را تاب آورد و نشریهٔ آن *Zeitschrift für Sozialforschung*، که از ۱۹۳۲ تا ۱۹۴۱ منتشر شد (سه قسمت آخر به زبان انگلیسی) به منزله یکی از غنی‌ترین اسناد فکری این دوره باقی می‌ماند.

علاوه بر ماکس هورکهایمر، تئودور **آدُرنو** و هربرت **مارکوزه**، آن‌ها که با این مؤسسه همراه و بدان وابسته‌بودند، عبارتند از: والتر **بنیامین**؛ فرانتز بورکناوِ (Franz Borkenau) مورخ، همکار نزدیک هورکهایمر؛ فریدریش پولاکِ (Friedrich Pollock) اقتصاددان و دو اقتصاددان دیگر: هنریک گروسمان (Henryk Grossman) و آرکادی گورلند (Arkady Gurland)؛ روان‌شناسان برونو بتلهایم (Bruno Bettelheim) و اریک فروم (Erich Fromm)؛ نظریه‌پردازان سیاسی و حقوقی اُتوکیرشهایمر (Otto Kirchheimer) و فرانتز نومان (Franz Neumann)، کارل ویتفوگلِ (Karl Wittfogel) چین‌شناس و نظریه‌پرداز ادبی لئولووِنتال (Leo Lowenthal). فلیکس جِی. ویل (Felix J. Weil)، بنیانگذار این مؤسسه، همچنین دو بررسی ادبی را در نشریه منتشر کرد که مقالات و بررسی‌های کتاب مندرج در آن طیف عظیمی از موضوعات را در خود داشت.

امّا، به هر حال، دیدگاه بارز مکتب فرانکفورت اساساً از آن آدُرنو، هورکهایمر و مارکوزه است. این دیدگاه نظرگاه نومارکسیستی انعطاف‌پذیری است که جهت‌گیری آن به سمت فلسفه تاریخی است که به شکل روزافزونی منفی و سلبی است و در کتاب دیالکتیک روشنگری *(Dialectic of Enlightenment)* نوشتهٔ آدُرنو و هورکهایمر در اوج جنگ جهانی دوم، خلاصه شده است. در این کتاب استدلال می‌شود که نقد [نهضت] روشنگری از اسطوره و سُلطه، خود به [ایجاد] شکل‌های جدیدی از سلطه کمک می‌کند. هلموت دوبیل (Helmut Dubiel) به شایستگی دیدگاه آن‌ها را واکنشی به سه چالش خطیر توصیف کرده است: چالش‌های فاشیسم، استالینیسم و سرمایه‌داری مدیریتی، که تشابهات محسوس و شکست‌ناپذیری آشکار آن‌ها اندیشمندان فرانکفورت را به موضع مخالفت هرچه بیش‌تر مأیوسانه و دائم سوق داد.

نسل دومی از نظریه‌پردازان انتقادی بعد از جنگ، که یورگن **هابرماس**، کارل ـ اُتو آپل (Karl - Otto Apel)، آلبرشت ولمر (Albrecht Wellmer) و، برای مدتی، آلفرد اشمیت (Alfred Schmidt) در میان آن‌ها قابل توجه‌اند، به تعقیب دیدگاه‌های مکتب فرانکفورت در بافت دانشگاهی سنتی‌تری پرداختند، و هدفشان تلفیق علوم اجتماعی منفرد با فلسفه در ترکیبی جامع و سنتزی سازنده بود که به مقاصد اولیه و اصلی «نظریه انتقادی» نزدیک‌تر بود تا به توسعه و تحول آن نظریه پس از جنگ. به تازگی، تعدادی از فلاسفه و جامعه‌شناسان که در دهۀ ۱۹۷۰ با هابرماس کار می‌کردند، همچون کلاوس اُف (Claus Offe)، آکسل هونت (Axel Honneth)، و کلاوس اِدِر (Klaus Eder)، در حال تداوم بخشیدن به برنامۀ نظریۀ انتقادی در دهۀ ۱۹۹۰ هستند.

ویلیام اوثویت

مکتب لووف ـ ورشو

این مکتب تحلیل منطقی، که با نام «محفل ورشو» (Warsaw Circle) نیز شناخته می‌شود، خویشاوندی‌هایی با **حلقه وین** دارد. هرچند که این دو مستقل از یکدیگر ساخته و پرداخته شدند و رشد و توسعه یافتند، تماس‌های زیادی بین آن‌ها وجود داشت. امّا، به گفتۀ ز.د. جُردن (Z. Jordan)، فلاسفۀ دیگری همچون **راسل**، **فِرگه**، هیوم، لایب نیتس، میل، اسپنسر، بولزانو (Bolzano)، برنتانو، **جیمز**، پوانکاره، **دوئم**، ماخ، هیلبرت، اینشتین، **هوسرل**، بریگمن، **وایتهد** و ویل (Weyl) «به همان اندازه [در رشد و توسعۀ این مکتب] تأثیرگذار» بودند (جردن، ۱۹۴۵ ص ۳۲). مشغولیت اصلی این مکتب متوجه منطق و زبان بود. اعضای مکتب لووف ـ ورشو در پی «واسطه‌ای کامل‌تر از گفتار معمولی» در زبانی منطقی بودند. آن‌ها به صورت منفی نسبت به «فرضیه‌پردازی انتزاعی در بارۀ وضوحی پنداری و فریبنده» بی‌اعتماد بودند. برخی مانند اژدوکیویچ (Ajdukiewicz) به **مثبت‌گرایی منطقی** نزدیک‌تر بودند، امّا دیگران، همچون کُتاربیسکی (Kotarbiski)، لوکاشیویچ (Lukasiewicz) و **تارسکی**، هرچند طرفدار منطق بدون متافیزیک بودند، دیدگاه‌هایی داشتند که کم‌تر از دیدگاه‌های **حلقه وین** افراطی بود. به‌طور کُلّی فلاسفۀ لهستانی از خطرورزی‌های برنامه‌ای بلندپروازانۀ اتریشی‌ها اجتناب می‌ورزیدند.

استوارت براون

مکتب نومدرسی

نامی که به نهضتی فلسفی داده شد که در نیمۀ قرن نوزدهم آغازیدن گرفت، نهضتی

که هر چند این کشش و تمایل را از خود نشان داده است که به دقت بر اندیشهٔ توماس آکویناس تمرکز کند، می‌توان آن را تجدید حیات و ادامهٔ فلسفهٔ مدرسی به‌طور کلّی به‌شمار آورد. مکتب مدرسی نامی که درعصر نوزایی (رنسانس) بر این نحله فلسفی نهاده شد، از تجدید حیات فلسفهٔ ارسطویی در قرن دوازدهم نشئت گرفت و در قرون سیزدهم و چهاردهم به شکوفایی رسید. پس از دوره‌ای از رکود، مکتب مدرسی در قرون شانزدهم و هفدهم به دست کاژِتان (Cajetan)، جانِ سنت توماسی (John of St. Thomas) و فرانسیسکو سوارز (Francisco Suârez) به صورت آنچه به «مکتب مدرسی دوم» معروف است احیا شد. آن‌گاه، بار دیگر افول کرد و تا زمان احیای توجه نسبت به توماس آکویناس که در کلیسای کاتولیک در اوایل و اواسط قرن نوزدهم صورت پذیرفت، عملاً در حال احتضار بود. به رغم خصومت اولیه در درون آن کلیسا، مراکز مهم مکتب مدرسیِ تجدید حیات یافته تا پایان قرن [نوزدهم] در رُم و لووَن استقرار یافتند و شماری از نشریات تأثیرگذار به این تجدید حیات انسجام و استحکام بخشیدند. در آغاز، به هر حال درلووَن، اصحاب مکتب نومدرسی به ایمان به یک **فلسفهٔ ابدی** یا **حکمت خالده** *(Philosophia perennis)*، و به این نظر پایبند بودند که در سرتاسر تاریخ اندیشهٔ اروپایی، آکویناس بیش از همه به توصیف چنین فلسفه‌ای نزدیک شده است. با این حال تتبع در اختلافات گاه ریشه‌ای در میان فلسفهٔ بزرگ قرون وسطی نشان داد که طلب یک فلسفه ابدی بخشی از سنت مدرسی نبود و در تمامی قرن حاضر خود مکتب نومدرسی جلوه‌گاه برخی انشعاب‌های درونی اساسی بوده است. آنچه تمامی اصحاب مکتب نومدرسی در آن شریک هستند، عبارت است از: در درجهٔ اول، پای‌بندی به نوعی واقع‌گرایی، هم واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه، و هم به‌ویژه، واقعیت عینی ارزش‌ها؛ در درجهٔ دوّم، پای‌بندی به متافیزیک به عنوان علم پایه فلسفی؛ و در درجهٔ سوم، باور به این که فلاسفهٔ مدرسی اولیه با مسائل و موضوعات فلسفی در کل به شیوه‌ای درست برخورد می‌کردند. جریان غالب در مکتب نومدرسی در حال حاضر «تومیسم استعلایی» است که از برخورد و ترکیب جزئی برخی عناصر تومیسم با کانت (برنارد **لانرگان**، امریش کورث، ژوزف مارشال) و **هایدگر** (یوهانس لوتز) مشتق می‌شود.

هیو بردین

منفعت‌گرایی

منفعت‌گرایی (Utilitarianism) نوعی آموزه اخلاقیِ هنجاری است که از مبانی عمدتاً

قرن نوزدهمی سرچشمه گرفته و از این نظریه سربرآورده است که سعادت عبارت است از بیش‌ترین خیر [از حیث کمّی]. این نظریه اخلاقی بودن اعمال را براساس پیامدهای آن‌ها مورد قضاوت قرار می‌دهد. معروف‌ترین روایت از «اصل سودمندی» یا اصل منفعت آن است که جان استوارت میل (John Stuart Mill، ۱۸۰۶ ـ ۱۸۷۳) صورت‌بندی کرده است: «آن اعتقادی که 'سودمندی' یا 'اصل بیش‌ترین سعادت' را به منزله شالودهٔ اخلاق می‌پذیرد، برآن است که اعمال به نسبتی که تمایل به پیشبرد سعادت دارند صواب، و به نسبتی که تمایل به ایجاد آنچه عکس سعادت است دارند، ناصوابند». (منفعت‌گرایی، فصل ۱).

جرمی بنتام (۱۷۴۸ ـ ۱۸۳۲) عموماً بانی منفعت‌گرایی جدید محسوب می‌شود هرچند که اصول کلّی آن را قبلاً هلوسیوس (Helvetius)، هاچسون (Hutcheson) و هیوم اعلام کرده بودند. بنتام بر این عقیده بود که فقط لذّت به‌طور ذاتی خیر، و درد به‌طور ذاتی شرّ است، و میزان لذت یا درد ایجاد شده عامل تعیین کننده در قضاوت در بارهٔ جنبهٔ اخلاقی عمل به شمار می‌آید.

میل ادعایِ از نظر اخلاقی لطمه‌پذیرِ بنتام را مبنی بر این‌که **کمیّت** لذت یا درد است که با تمایز گذاردن بین لذات «برتر» و «پست‌تر» به حساب می‌آید، پالایش کرد و به آن دقت بخشید، امّا با پذیرفتن این که برخی لذات بهتر از لذات دیگرند، این آموزه در معرض این انتقاد قرار گرفت که در مواردی که دو عمل به میزان برابری لذت ایجاد می‌کنند، چیزی به‌جز لذّت است که ارزش اخلاقی آن‌ها را تعیین می‌کند. میل همچنین تأکید خود را به جای محاسبه مکانیکی لذّات و ضمانت‌ها و مجازات‌های اجتماعی و قانونیِ مورد علاقه بنتام، بر آزادی شخصی و وجدان فردی گذاشت. یک نقص مهم در دفاع میل از تلقی سعادت به منزله خیر برتر، ناتوانی وی در رویارویی و مقابله مؤثر با این انتقاد است که اعتقادی عمومی وجود دارد مبنی بر این‌که در بسیاری موقعیت‌ها ایجاد وضعیتی درست و عادلانه از امور بر هدف آفریدن بیش‌ترین سعادت و شادکامی تقدم دارد.

هنری سیدگویک (H. Sidgwick ۱۸۳۳ ـ ۱۹۰۰) که در کتاب خود روش‌های علم اخلاق *(Methods of Ethics)* (۱۸۷۴) لذت‌جویی روان‌شناختی را رد کرد، چنین استدلال کرد که اصول اخلاق را می‌توان به صورت شهودی شناخت و آموزه منفعت‌گرایانه را نقد کرد و توسعه بخشید. جی. یی. **مور** نیز در فصل سوم کتاب خود

مبانی علم اخلاق (*Principia Ethica*) (۱۹۰۳)، بـه هـمان تـرتیب لذت‌جـویی روان‌شناختی را مردود شمرد، و نیز استدلال کرد که منفعت‌گرایی بـه خـطای مـغالطه طبیعت‌گرایانه دچار است، یعنی مغالطه استنتاج قیاسی احکام اخـلاقی از گـزاره‌هـای ناظر بر امور واقع. نظر خود او این بود که خیر کیفیتی غیرطبیعی است که به صـورت شهودی شناخته می‌شود و عملی صواب است که پیامدهایش بهتر از هر عمل جایگزین و ممکن دیگری باشد.

در نیمهٔ دوم قرن بیستم بحث‌های زیادی بر محور محاسن نسبی «مـنفعت‌گرایـی ناظر بر قاعده»، که بر این اعتقاد است که اعمال صواب کارهایی هستند که با قواعدی که رعایت کلّی آن‌ها سعادت را به حداکثر می‌رساند سازگارند، و «منفعت‌گرایی ناظر بر عمل»، که معتقد است عمل صواب آن عمل ویژه‌ای است که در یک وضعیت [مفروض] سعادت را به حداکثر می‌رساند، متمرکز بوده است. هر دو این اَشکال منفعت‌گرایی در برابر این انتقاد که به صورت مناسب اصول درک شده بـه صـورت شـهودی در بارهٔ عدالت و مساوات را برآورده نمی‌کنند، آسیب‌پذیرند. دیدگاه تأثیرگذار دیگـر نـظری است که جِی. جِی. سی. اسمارت (J. J. C. Smart) ساخته و پرداخته است. وی چنین استدلال کرده است که هیچ برهانی برای اثبات صدق یا کـذب مـنفعت‌گرایـی وجـود ندارد، بلکه [این آموزه] دربرگیرندهٔ نگرشی خاص است کـه مـحتمل است بـه مـذاق بیش‌تر مردم خوش‌آید، و توصیه‌هایی را برای ادارهٔ زنـدگی اخـلاقی عـرضه مـی‌کند. رویکـرد قـابل قـیاس دیگـری را آر. ام هـر ساخته و پرداخـته کـه مـنجر بـه آمـوزه «منفعت‌گرایی ترجـیحی» (preference utilitarianism) شده است، آموزه‌ای کـه از بسیاری مشکلات مرتبط با ارزیابی لذت‌ها و دردها اجتناب می‌کند و در آن عـملی از نظر اخلاقی صواب است که برای مردم آنچه راکه آن‌ها ترجیح می‌دهند داشته بـاشند فراهم می‌آورد و آن‌ها را از داشتن آنچه ترجیح می‌دهند نداشته باشند مانع می‌شود.

منفعت‌گرایی مورد انتقاد جدی برنارد ویلیامز (Bernard Williams) قـرار گـرفته است که اعتقاد دارد این نظریهٔ فلسفی نسبت به نوع مـعنایی کـه زنـدگی عـملاً بـرای اشخاص پخته و بالغ دارد، بی‌توجه است. وی متذکر می‌شود که این افراد زندگی خود را به گونه‌ای معنادار با برنامه‌هایی شکل می‌دهند که آموزه‌ای که فقط تا جای ممکن در پی ارضای هرچه بیش‌تر پسندهاست و به هیچ وجه تفاوت‌های ارزشی آن‌ها را به حـساب نمی‌آورد اهمیت این برنامه‌ها را نادیده می‌گیرد.

دایان کالینسون

نشانه‌شناسی

نشانه‌شناسی یا «علم نشانه‌ها»، عمدتاً از آثار فردینان دو **سوسورِ** زبان‌شناس برگرفته شده است ـ که یکی از منابع اصلی الهام‌بخش **ساختارگرایی** بود ـ نهضتی که می‌تواند منصفانه مدعی باشد که کانون تحلیل نشانه‌شناختی است. به عقیده سوسور زبان نوعی نظام است و به‌صورتی بسیار حساس نظامی از نشانه‌های مورد اجماع قراردادی که پاسخی قابل پیش‌بینی را از جانب فرد برمی‌انگیزند. مطالعه زبان در اساس مطالعه روابط بین نشانه‌های مختلف آن است، یعنی مطالعهٔ دستور زبانِ درونی نظام زبانی. زبان به نمونه‌ای برای چگونگی کارکرد همهٔ نظام‌های نشانه‌ای تبدیل شد و سوسور ساخته و پرداخته شدن دانشی کلّی‌تر به نام نشانه‌شناسی (مأخوذ از معادل یونانی نشانه، semeion) را پیش‌بینی کرد که چنین نظام‌هایی را مطالعه می‌کند.

تحلیل نشانه شناختی مسئله تحلیل نسبت‌های دستوری بین نشانه‌ها در درون نظامی معین است. کلود لوی ـ استروس بدین‌ترتیب گروهی از اسطوره‌های سرخپوستان آمریکای جنوبی را نظامی مستقل تلقی می‌کند که در آن نشانه‌های مورد بحث در هر اسطوره منفرد به صورت گونه‌ها و روایت‌های مختلف از یک موضوع مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند. گروه در عمل گونه‌ای یا ژانری را با دستور زبان مشترک زیربنایی خود تشکیل می‌دهد.

آثار رولان بارت با تحقیقات مفصلش در پدیده‌هایی همچون تبلیغات تجاری و مد، حاوی برخی از ماندگارترین نمونه‌های تحلیل نشانه‌شناختی در ادبیات ساختارگرایانه است. در هر موردی سر و کار بارت با شناسایی کدها یا رمزهای نشانه شناختی است که نظام دربر دارد و این‌که مخاطبان چگونه نسبت به آن رمزها واکنش نشان می‌دهند. ادبیات و فیلم به صورتی برابر نظام‌هایی نشانه‌ای را برای تحلیل ساختارگرایانه فراهم می‌آورند و تحلیلگر به شناسایی و توصیف دستور زبانی که در درون هر متن منفرد یا در عرصهٔ گونه‌های ادبی یا سینمایی (گونه‌های جنایی پلیسی، وسترن و غیره)، به کار رفته است می‌پردازد.

استوارت سیم

نوکانتی‌ها

متفکرانِ به اصطلاح «نوکانتی» نهضت واحدی را تشکیل نمی‌دادند بلکه نمایندهٔ واکنش‌های بسیار، و غالباً کاملاً متفاوت، نسبت به مواضع فلسفی غالب در آلمان

حوالی میانهٔ قرن نوزدهم، و به‌ویژه ایدئالیسم هگلی، و اشکال مختلف و بسیارِ **طبیعت‌گرایی**، یکتاگرایی (Monism) و **ماده‌گرایی** بودند که در آثار بوخنر (Büchner)، هایکل (Haeckel)، فوگت (Vogt) و دیگران دیده می‌شد. طی این دوران، که مشخصهٔ آن «هرج و مرج اعتقادات» (دیلتای) بود، «رجعت به کانت» در نظر بسیاری راهکاری امیدبخش به نظر می‌رسید. با این حال، چنین می‌نماید که هیچ تمایل فلسفی روشن و قابل شناسایی که در میان همه آن‌ها مشترک باشد وجود نداشت. واژهٔ «نوکانتی‌گرایی» *(Neukantianismus)* از حدود سال ۱۸۷۵ به کار رفته است. اگر چه در آن زمان سخن گفتن از کانتی‌های جوان *(Jungkantianer)* یا «نقد جدید» غیرعادی نبود، توصیف رویکرد جدید به فلسفه یعنی «مکتب نوکانتی»، (neo-Kantianism) معمول و رایج شد.

اُتولیبمان (Otto Liebmann) که در سال ۱۸۶۵ شعار «رجعت به کانت» را صورت‌پردازی‌کرد، معمولاً نخستین نمایندهٔ این نهضت شمرده می‌شود. دیگرانی‌که در آغاز راه «مکتب نوکانتی» اهمیت داشتند، عبارت بودند از: ادوارد زلِر (Edvard Zeller، ۱۸۱۴ ـ ۱۹۰۸)، هرمان فون‌هلمهولتز (Hermann von Helmholtz، ۱۸۲۱ ـ ۱۸۹۴) و فریدریش آلبرت لانگ (Friedrich Albert Lange، ۱۸۲۸ ـ ۱۸۷۵)، که برخی اوقات توصیف‌کنندگان مشخصه‌های «مکتب‌نوکانتی» «متقدم» یا «فیزیولوژیک» شناخته می‌شوند. دیدگاه‌های آن‌ها در برابر دیدگاه‌های «متافیزیکی» یا «واقع‌گرایانه» ـ مثلاً ـ لیبمان، آلویس ریل (Alois Riehl، ۱۸۴۴ ـ ۱۹۲۴) و انریش ادیکس (Enrich Adickes ۱۸۶۶ ـ ۱۹۲۸)، فریدریش پاولسن (Friedrich Paulsen ۱۸۶۴ ـ ۱۹۰۸) و ماکس وونت (Max Wundt، ۱۸۷۹ ـ ۱۹۶۳) قرار می‌گیرد. یکی از نمایندگان متأخر این عقیده هاینز هایمسوئث (Heinz Heimsoeth، ۱۸۸۶ ـ ۱۹۷۵) است. مهم‌ترین سنت‌هایی که در مکتب نوکانتی قابل شناسایی هستند عبارتند از «مکتب ماربورگ» و «مکتب جنوب‌غربی آلمان» یا «مکتب بادن» یا «مکتب هایدلبرگ». همچنین، «مکتب گوتینگن» یا «مکتب نوفریسی»[1] (Neo - Friesian) حائز اهمیت بود.

مهم‌ترین فلاسفهٔ مکتب ماربورگ عبارت بودند از: هرمان کوهن (Hermann

---

۱. مأخوذ از نام یاکوب فریدریش فریس (Jakob Friedrich Fries) از کانتی‌های قرن نوزدهم. ـ م.

Cohen، ۱۸۴۲ ـ ۱۹۱۸)، پاول ناتورپ (Paul Natorp، ۱۸۵۴ ـ ۱۹۲۴) و ارنست کاسیرر (۱۸۷۴ ـ ۱۹۴۵). همچنین رودُلف اشتاملر (R. Stammler، ۱۸۵۶ ـ ۱۹۳۸)، کارل فورلاندر (Karl Vorländer، ۱۸۶۰ ـ ۱۹۲۸) و آرتور بوخنایو (Arthur Buchenau، ۱۸۷۹ ـ ۱۹۴۶) اهمیت و تأثیر بسیاری داشتند. اندیشهٔ کوهن و ناتورپ به مکتب متافیزیکی نزدیک بود، امّا کوهن تأکید بیش‌تری بر «واقعیت مسلم علم» و ملاحظات معرفت‌شناختی داشت. در واقع، فلسفه درنظر وی چیزی جز «نظریه‌ای در بارهٔ اصول علم و در نتیجه در بارهٔ همهٔ فرهنگ» نبود. کوهن که با هر صورتی از روان‌شناسی‌گرایی مخالف بود، به تفسیری بسیار افلاطون‌گرایانه از کانت روی آورد. کاسیرر که مهم‌ترین شاگرد ناتورپ به شمار می‌رفت بیش از استاد خود بر فرهنگ تأکید داشت. در این کار وی به دیدگاه‌های مکتب بادن نزدیک شد. فلاسفهٔ این شکل از مکتب نوکانتی از همان آغاز بر تحقیق و تفحص در بارهٔ ارزش‌ها و نقش آن‌ها در علوم انسانی تأکید بیش‌تری می‌ورزیدند. مهم‌ترین اعضای این مکتب عبارت بودند از: ویلهلم ویندلباند (W. Windelband، ۱۸۴۸ ـ ۱۹۱۵)، و هاینریش ریکرت (Heinrich Rickert، ۱۸۶۳ ـ ۱۹۳۶). دیگر اعضا عبارت بودند از: یوناس کوهن (Jonas Cohn، ۱۸۶۹ ـ ۱۹۴۷)، امیل لاسک (Emil Lask، ۱۸۷۵ ـ ۱۹۱۵) و برونوباوخ (Bruno Bauch، ۱۸۷۷ ـ ۱۹۴۲). مشخصهٔ مکتب گوتینگن اندیشهٔ لئونارد نلسون (Leonard Nelson، ۱۸۸۲ ـ ۱۹۲۷) بود که به میزان زیادی از یاکوب فریدریش فریس (۱۷۷۳ ـ ۱۸۴۳) پیروی می‌کرد. نِلسون با واکنش نشان دادن به ویژه نسبت به مکتب ماربورگ تأکید بیش‌تری بر روان‌شناسی داشت، و در عین حال انکار می‌کرد که وی از روان‌شناسی‌گرایی دفاع می‌کند. نلسون به اندازه همکارانش در ماربورگ و بادن تأثیرگذار نبود، هرچند که رودُلف اُتو (Rudolf Otto، ۱۸۶۹ ـ ۱۹۳۷) تا حدودی مدیون وی بود.

مانفرد کوئهِن

نوواقع‌گرایی

«نوواقع‌گرایان» گروهی متشکل از شش فیلسوف آمریکایی: یی. بی هلت (E. B. Holt)، دبلیو. تی. ماروین (W. T. Marvin)، دبلیو. پی. مونتاگیو (W. P. Montague)، آر. بی پری (R. B. Perry)، دبلیو. تی. پیتکین (W. T. Pitkin) و یی. جی. اسپاولدینگ (E. G. Spaulding) بودند که رشته مقالاتی برنامه‌ای را در سال ۱۹۱۰ و کمی پس از آن تألیف کردند.

در این مقالات آن‌ها با نظریهٔ ایدئالیستی نسبت‌های درونی به مخالفت برخاستند. آن‌ها حداقل در مورد بعضی چیزها ــ اشیای مادی، اذهان، یا ذوات ریاضیاتی ــ حکم به استقلال امر شناخته شده از شناسنده دادند، خواه برای اجتناب از نظریه‌ای ایدئالیستی در بارهٔ ذهن خواه برای پرهیز از نظریه‌ای ماده‌گرایانه در این باره، برخی از آن‌ها ــ به‌ویژه هُلت ــ یکتاگرایی بی‌طرفانه‌ای را اختیار کردند.

در انگلستان، **مور** و **راسل** با این نوواقع‌گرایان نقاط اشتراک بسیاری دارند ــ همان‌طور که الکساندر (Alexander) نیز داشت ــ و گاهی با آن‌ها در یک گروه قرار داده می‌شوند (نیز ر.ک. **واقع‌گرایی انتقادی** و **واقع‌گرایی**).

استوارت براون

واقع‌گرایی

اختلافات و مناقشات مرتبط با «واقع‌گرایی» در عمق بستر فلسفه جای دارد و درغرب، دست کم به زمان افلاطون و ارسطو باز می‌گردد که هر یک از آن‌ها نمونهٔ اصلی نوعی واقع‌گرایی است. افلاطون با این نظر که ارزش‌های اخلاقی بر عرف اجتماعی متکی هستند مخالفت کرد و نظریهٔ صُوَر وی نمایندهٔ نوعی از واقع‌گرایی اخلاقی است. «واقع‌گرایی» افلاطون تمایلی به سمت همراهی با اعتقاد به وجود ذوات انتزاعی به‌طور کلّی و به‌ویژه در مورد موضوعات ریاضی دارد. واقع‌گرایی در ریاضیات موضعی رایج ــ هرچند مناقشه‌برانگیز ــ بوده و از جمله حامیان آن **فرگه** است.

افلاطون، هرچند که در بارهٔ موضوعات انتزاعی واقع‌گرا بود، تمایل به انکار واقعیت موضوعات حواس داشت و، به این دلیل، نامش با **ایدئالیسم** همراه بوده است. از این جهت ارسطو با وی اختلاف داشت و واقع‌گرایی ارسطو در بارهٔ موضوعات حواس به صورت چشمگیری تأثیرگذار باقی مانده است، برای نمونه در سنت مدرسی. حتی هنگامی که **ایدئالیسم مطلق** در دانشگاه‌های بریتانیا و آمریکا در اوایل قرن بیستم سیطره داشت، ارسطو همواره دیدگاهی بدیل و جایگزین را فراهم می‌کرد. واقع‌گرایی قرن بیستم نه فقط این ارتباطات را با گذشتهٔ دور دارد بلکه با دیگر انواع واقع‌گرایی، مانند واقع‌گرایی مکتب فهم عام اسکاتلندی (Scottish Common Sense School) نیز مربوط است. بنابراین، این واژه پیچیدگی تاریخی عظیمی دارد و هیچ بیان کلّی‌ای نمی‌تواند حق تبیین انتخاب واژهٔ «واقع‌گرا» از سوی فلاسفهٔ قرن بیستم را در کلیّت آن به جا آورد. واقع‌گرایی نه فقط با ایدئالیسم بلکه همچنین با ذهنیت‌گرایی (subjectivism)،

نسبیت‌گرایی (relativism)، سازندگی‌گرایی (constructivism) و پدیده‌گرایی (phenomenalism) در تضاد بوده است.

شورش واقع‌گرایانه علیه ایدئالیسم مطلق دست‌کم به **راسل** و **مور** در دهه ۱۸۹۰ باز می‌گردد. مشخصات این شورش حمایت از کثرت‌گرایی، نسبت‌های بیرونی، نظریه تطابقیِ حقیقت و باور به واقعیات مستقل از ذهن بود. در آمریکا مکتب‌های متفاوتی از واقع‌گرایی وجود داشت، مانند **نوواقع‌گرایی** و **واقع‌گرایی انتقادی**، و این اصطلاحات و واژه‌ها همچنین به اندیشمندان دارای دیدگاه‌های مشابه در دیگر نقاط جهان نیز تسرّی می‌یابد.

از جمله مسائل ماندگار در بارهٔ واقع‌گرایی این بوده است که چگونه آن را درون معرفت‌شناسی **تجربه‌گرا** جای دهند. کسانی که از معرفت‌شناسی تجربه‌گرایانهٔ علم هواداری کرده‌اند به انکار واقعیت ذوات نظری تمایل داشته‌اند. در برابر این گروه، کسانی بوده‌اند که خود را «واقع‌گرایان علمی» خوانده‌اند ــ مانند دبلیو. سلارز ــ و خواسته‌اند که حکم به واقعیت همه ذواتی بدهند که علم از آن‌ها سخن گفته است، از جمله ذواتی که مشهود نیستند.

بسیاری از فلاسفه در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، در واکنش علیه ذهنیت‌گرایی ــ که قبلاً در علم اخلاق رایج بود ــ یا صور مختلف نسبیت‌گرایی شایع، در پی آن بوده‌اند که از واقع‌گرایی اخلاقی دفاع کنند.

استوارت براون

واقع‌گرایی انتقادی

این عنوان را گروهی تأثیرگذار از واقع‌گرایان آمریکایی در ۱۹۲۰ برگزیدند تا آن‌ها را از **نوواقع‌گرایان** که به یک دههٔ قبل تعلق داشتند متمایز کند. این گروه، شامل دی. دریک (D. Drake)، اِی. اُ. لاوجوی (A. O. Lovejoy)، جی. بی. پرات (J. B. Pratt)، اِی. کی. راجرز (A. K. Rogers)، جی. سانتایانا (G. Santayana) آر. دبلیو. سلارز (R. W. Sellars) و سی. اِی. استرانگ (C. A. Strong) بود. آن‌ها با چیزی مخالفت می‌کردند که به نظرشان واقع‌گرایی «ساده‌دلانهٔ» نوواقع‌گرایان می‌آمد، کسانی که معتقد بودند چیزهای مادی و بی‌واسطه به ادراک حسی درمی‌آیند. به نظر واقع‌گرایان انتقادی، ذهن فقط تصورات یا داده‌های حسی را بی‌واسطه ادراک می‌کند. بدین‌ترتیب، آن‌ها به دوگانه‌انگاری معرفت‌شناختیِ دکارت رجعت کردند. برخی از آن‌ها، امّا نه همگی، همچنین دوگانه‌انگاری هستی‌شناختی ذهن و جسم را نیز پذیرفتند.

در خارج از آمریکا، داوزهیکز (Dawes Hicks) اصطلاح «واقع‌گرایی انتقادی» را برای توصیف خصوصیات موضوع خود اختیار کرد. (همچنین ر.ک. **واقع‌گرایی**).

استوارت براون

وجودگرایی

اصطلاح «وجودگرایی» (اگزیستانسیالیسم) معمولاً برای اشاره به نهضت گسترده‌ای به‌کار می‌رود، که **هایدگر** و **سارتر** اغلب دو منادی اصلی آن محسوب می‌شوند. دیگر اندیشمندانی که اغلب «وجودگرا» (اگزیستانسیالیست) خوانده می‌شوند، عبارتند از کیرکگارد، **یاسپرس**، **مارسل**، بوبر (Buber) و سیمون دوبووار، در نوشته‌های اولیه و متقدمش. نیز چنین ادعا شده است که شخصیت‌هایی از نظر زمانی چنان دور از ما همچون اگوستینِ قدیس و پاسکال از جمله نیاکان و اسلاف فکری وجودگرایی هستند. این نهضت در سال‌های بلافصل پس از جنگ [جهانی دوم] در فرانسه به اوج خود رسید، امّا با رسیدن به دههٔ ۱۹۶۰ شروع به افول کرد.

دلمشغولی و توجه کلّی وجودگرایی ارائهٔ شرح و روایتی است از این‌که وجود داشتن در مقام انسان در جهان چگونه است و به چه می‌ماند؟ هیچ اجماع و اتفاق رأی کاملی در این باره وجود ندارد که این شرح و روایت باید چه محتوایی داشته باشد: هم بی‌خدایی سارتر و هم تفکر دینی مارسل و بوبر در اندیشهٔ وجودگرایانه جای داده شده‌اند. با این همه، برخی خصوصیات و مشخصات صریح‌تر این عبارت کلّی را می‌توان صورت‌بندی کرد. از نظر معرفت‌شناسی، وجود توصیف عینی و مطلق از جهان آن‌گونه که هست و بدون دخالت علایق و اعمال انسانی در آن نفی می‌شود. جهان چیزی «داده شده» است و هیچ‌گونه تردید معرفت‌شناختی در بارهٔ وجود آن در میان نیست؛ جهان باید در نسبت با خودمان توصیف شود. ماهیت ثابتی وجود ندارد که موجودات برای به شمار آمدن به منزله انسان ملزم باشند با آن مطابقت داشته باشند. ما آن چیزی هستیم که تصمیم می‌گیریم باشیم. آگاهی بشری حالتِ هستی متفاوتی با چیزهای مادی دارد. انسان نه فقط در مقام شیء (بدن) بلکه همچنین در مقام «ناشیء» وجود دارد؛ یعنی، در مقام آگاهی، یا تهی‌وارگی (emptiness)، که شرط لازم است برای انتخاب آنچه آدمی می‌خواهد انجام دهد و باشد. ما نمی‌توانیم بین انتخاب کردن و انتخاب نکردن، یکی را انتخاب کنیم؛ حتی اگر فکر کنیم که می‌توانیم از انتخاب کردن سر باز زنیم، خود همین امر نوعی انتخاب است.

مسائل آزادی و انتخاب در وجودگرایی اهمیتی خطیر دارند. سارتر می‌اندیشد که انتخاب‌های اصیل کاملاً نامعیّن هستند. اگر ما برای تحقق بخشیدن به الزامات یک نقش اجتماعی عمل کنیم ــ اگر، برای مثال، یک پیشخدمت آنچه را که تصور می‌کند وظایف از پیش مقرر حرفه اوست به انجام رساند، یا عشاق حرمان‌کشیده و ناکام به گونه‌ای رفتار کنند که فکر می‌کنند باید چنان کنند ــ در آن صورت ما به دلیل نداشتن خلوص و دورویی در انتخاب گناهکاریم. اگر ما تصمیم‌های خود را صِرفاً با ارجاع به قاعده اخلاقی بیرونی یا مجموعه راه و رسم‌های بیرونی اتخاذ کنیم، باز هم مانند مورد قبل، به گزینش‌های اصیل نمی‌رسیم. بوبر در مورد چیستی انتخاب با سارتر اختلاف نظر دارد: وی بر آن است که آدمی می‌تواند ارزش‌های کشف شده، و نه ابداع شده، را برای زندگی اختیار کند (کوپر، ۱۹۹۰، ص ۱۷۳).

بسیاری از وجودگرایان برآنند که دو رویکرد به جهان وجود دارد. از نظر سارتر ما می‌توانیم خود را به خطا چیزهایی معلوم و معیّن به شمار آوریم که از نظر شیوهٔ وجود هیچ تفاوتی با اشیای ثابت، آشنا و یکپارچهٔ مادی که احاطه‌مان کرده‌اند ندارند. هنگامی که آگاه می‌شویم که وجود ما همانند وجود اشیای مادی نیست، بدان‌وسیله از جهان مادی کنده و جابه‌جا می‌شویم و به دل دیدگاهی اصیل فرو می‌رویم که سیال و سرشار از اضطراب (*angst* - ridden) است. از نظر بوبر احساس اضطراب یا جابه‌جایی وجود ندارد. هر یک از تجربه‌های ما قادر به انتقال ما از جهان‌بینی کسالت‌بار، روزمره، و تحت حاکمیت علیّتِ [مبتنی بر مناسبات] «من ـ آن» (I-It) که تنها بخشی از هستی ما در آن درگیر است، به جهان نازمانمند و ناعلّیِ [مبتنی بر مناسبات] «من ـ تو» (I-Thou) یِ آزادی، گفتگو و بازیابی کلیّت وجود بشریمان است.

اغلب ادعا شده است که وجودگرایی دلمشغول تجارب کلیدی یا بحرانی است. لذا مایه‌های وجودگرایانه برای گنجاندن در آثار ادبی مناسب‌اند، همان‌طور که در مورد رمان استفراغ سارتر و نیز بسیاری از نمایشنامه‌هایش، از جمله دست‌های آلوده چنین امری را می‌بینیم.

به نظر دیوید کوپر (۱۹۹۰ viii) وجودگرایی بر فلاسفهٔ بعدی نظیر ریچارد **رورتی** تأثیرگذار بوده است. این نهضت فلسفی در جریان اصلی اندیشهٔ فلسفی قرن بیستم قرار دارد و در براندازی و جایگزینی میراث دکارتی که در طول سه قرن گذشته بر فلسفه غالب بوده، سهم مهمی داشته است.

کاترین پلانت

هگل‌گرایی

شکلی از **ایدئالیسم مطلق** که با نفوذ و تأثیرگذاری فیلسوف آلمانی، گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (۱۷۷۰ ـ ۱۸۳۱)، ملازم و مربوط است. هگل‌گرایی در قرن نوزدهم در سرتاسر جهان غرب اهمیت داشت و نفوذ آن به قرن بیستم نیز منتقل شد ــ برای نمونه، به دست ادوارد کیرد (Edward Caird) در بریتانیا و دبلیو. تی. هریس (W. T. Harris) در آمریکا. هگلی‌ها در سایر نقاط از جمله بولاند (Bolland) در هلند نیز وجود داشتند. اشکال بومی ایدئالیسم مطلق را، که به‌طور سست‌تری به **هگل** مربوط می‌شدند، در انگلیس **برادلی** و بُزانکت، در ایتالیا **کروچه و جنتیله** و، در آمریکا **رویس و** بلانشارد ساخته و پرداخته کردند. هرچند هگل برای فلاسفهٔ تحلیلی «لولوخورخوره» *(bête noire)* شمرده می‌شد و نفوذ وی در جهان انگلیسی زبان در دهه‌های میانی قرن بسیار ناچیز بود، تتبع در آثار او از دههٔ ۱۹۷۰ به بعد رواج یافته است.

استوارت براون

واژه‌نامه

abnormal	نابهنجار، نامعمول
abolition	امحا، الغا
absolute	مطلق
absolutism	مطلق‌گرایی
abstract	انتزاعی، تجریدی
abstractionism	انتزاع‌گرایی
absurd	بیهوده، عبث
absurdity	بیهودگی
academic	آکادمیک، دانشگاهی
accidental	تصادفی، عرضی
accomodation	همسازی
account	شرح، روایت
action	عمل، کار، کنش
actor language	زبان عامل
actual	بالفعل
actualism	فعلیت‌گرایی
act utilitarianism	منفعت‌گرایی ناظر بر عمل
adequate	رسا، کافی، مناسب
advocacy	تبلیغ، حمایت
advocate	مبلغ، حامی
aesthetics	زیبایی‌شناسی
aetiology	علت‌شناسی
agent	فاعل، عامل
agnostic	لاادری
alienation	از خودبیگانگی، بیگانگی
allegorical	تمثیلی
alternative	شق جایگزین، بدیل
analogy	قیاس تشبیهی
analysis	تحلیل
analyticity	تحلیلیت، تحلیلی بودن
anarchy	هرج و مرج
angst	اضطراب
antagonism	تضاد، عناد، خصومت
anthropology	انسان‌شناسی
anti-foundationalism	ضدشالوده‌گرایی
antithesis	برابرنهاد، آنتی‌تز
aphorism	گزیده‌گویی، ایجاز
Apollonian	آپولونی
aporetic method	روش پرسشی
a posteriori	پسینی
appeal	توسل، تمسک، جاذبه
appearance	ظاهر، جلوه، نمود
application	کاربرد، اِعمال
applied	کاربردی
approach	رویکرد
a priori	پیشینی
arbitrary	دلبخواه، دلخواهانه
aretuic	فضیلت‌مآبانه

argument — بحث، استدلال
arithmetic — حساب
aspiration — انگیزش، شوق، شور
assertion — حکم، ادعا
association — همراهی، تداعی، ملازمت
atheist — ملحد، بی‌خدا
atomism — ذره‌گرایی، ذرّه‌باوری، اتمیسم
authoritarianism — آمریت‌گرایی، اقتدارطلبی
autonomy — خودمختاری
avidity — عطش، اشتیاق
axiom — اصل موضوع، اصل متعارف
axiomatization — اصل‌گذاری، اصول‌سازی

bad faith — دورویی
behaviour — رفتار
behaviourism — رفتارگرایی
being — هستی
being - in - itself — هستی فی‌نفسه
bias — تعصب، طرفداری متعصبانه
bibliography — کتابنامه
bivalence — دوارزشی بودن
by-itself — فی‌نفسه، به‌خودی‌خود

category — مقوله
categorical — مطلق
causal — علّی
cause — علّت
celestial — بهشتی، آسمانی
certainty — یقین، ایقان
chaos — آشفتگی، اغتشاش
character — منش، شخصیت، خصیصه، خصلت
chronology — روزشمار، ترتیب زمانی وقایع
classifactory — طبقه‌بندی‌کننده، براساس طبقه‌بندی
classification — طبقه‌بندی
common sense — فهم عام
completeness — تمامیت، کامل بودن

conative — کنشی
concept — مفهوم، برداشت
conception — درک، برداشت، تصور، مفهوم
conditional — شرطی
conjugate form — شکل توأمان
conjunction — ترکیب، اقتران
consequence — پیامد، توالی
consequentialism — پیامدگرایی
consequentialist — پیامدگرا
constitution — ترکیب، تشکیل، ساخت، سرشت
contingency — حدوث، احتمال، امکانِ خاص
contingent — حادث، محتمل
continuum — پیوستار
contribution — افاضه، سهم
cosmology — کیهان‌شناسی
counter - factual — خلاف واقع
cynicism — کلبی‌مسلکی

data — داده‌ها
deconstruction — ساخت‌شکنی، ساخت‌زدایی
deduction — استدلال قیاسی، قیاس استنتاجی
deductive — قیاسی، استنتاجی
definition — تعریف
dehumanization — بشریت‌زدایی، انسانیت‌زدایی
deluted — رقیق، کمرنگ
delution — ترقیق، کمرنگ‌شدن
denotation — دلالت مصداقی، دلالت، مشخص کردن
density — تراکم، غلظت
description — توصیف
descriptive — توصیفی
descriptivism — توصیف‌گرایی
designation — تشخیص
designator — تشخیص‌دهنده، مشخص‌کننده
determinism — جبرآیینی، ایجاب‌گرایی
diagnosis — تشخیص

dialogue گفتگو
dichotomy دوگانگی
Dionysian دیونوسوسی، سرمستانه، شورانگیز
disclosedness برملاشدگی، عیان شدن
disclosive برملا کننده، آشکارکننده
discursive استدلالی، برهانی
dislocation
جابه‌جایی، نابسامانی، درهم‌ریختگی
dispositional predicate
خبر یا محمول سرشتی یا صفتی
divisibility تقسیم‌پذیری
doctrine نظریه، آیین، دکترین، اصل نظری
dogma اصل جزمی
dogmatism جزم‌اندیشی، جزمی‌گرایی
dynamism دینامیسم، پویایی
dynamic پویا، دینامیک

eager مشتاق
eclecticism التقاطی‌گری
ecstacy شور و خلسه
ecstatic شورآفرین، خلسه‌بخش
education تعلیم و تربیت، آموزش
effective مؤثر، کارآ
effectivism تأثیرگرایی، کارآیی‌گرایی
ego نفس، خود
eidetic ماهیت‌نگر، ماهوی
elan vital
نیروی حیاتی، شور زندگی (فرانسوی)
element عنصر، جزء
elitism نخبه گرایی
elitist نخبه گرا
emancipation رهایی، آزادی
embodiment تجسم،تجسد،
در خود داشتن
emotional a priorism پیشین‌انگاری عاطفی
emotivism عاطفه گرایی
emptiness خلاء، تهی‌وارگی

empiricism تجربه گرایی
Enlightenment (عصر) روشنگری
entitlement استحقاق
entity موجود، ذات، هستنده
environment محیط، محیط زیست
ephemeral گذرا، ناپایدار، زودگذر
epiphenomenon پدیدهٔ ثانوی
epoché تعلیق، خودداری از داوری
equity عدل، انصاف، مساوات
equivalence معادله، هم‌ارزشی
eros ارس
erxhlossenheil → disclosedness
eschatology معادشناسی، آخرت‌شناسی
essence جوهر، ماهیت
essential ماهوی، اساسی
essentialism ماهیت‌گرایی
esthetic → aesthetic
eternal جاودان، ابدی
eternal recurrence تکرار جاودانه
ethics علم اخلاق
eudaemonism سعادت‌گرایی
eulogy ستایش، مدح، ثنا
evidence دلیل، گواه، شاهد
evil شر، بدی
evolution تکامل
evolutionary تکاملی
exemplify (to) تَمثُّل
existant وجود
existential وجودی
existentialism وجودگرایی، اگزیستانسیالیسم
existential predicament مخمصه وجودی
experimental تجربی
experimental pragmatism
عمل‌گرایی تجربی
explanation شرح، تبیین
explicit علنی، صریح، آشکار
expression نمایش، تعبیر، بیان، تبیین

extension مصداق
external بیرونی، خارجی
extra-mental فراذهنی

fact امر واقع، واقعیت مسلم، امر مسلم
facticity واقع‌بودگی
factor عامل
faculty استعداد، قوهٔ ذاتی
failure قصور، شکست
fallacy خطا، مغالطه، سفسطه
fallacy of simple location
خطای جا و موقعیت ساده
fallacy of misplaced concreteness
خطای عینیت نابجا
falliability خطاپذیری
false کذب، خطا، نادرست
falsification ابطال‌پذیری
fashion مد، باب، پسند روز
fashionable مطابق پسند روز، رایج
feedback پس‌خورند
fiction موهوم، خیالی
finite محدود، متناهی
finitude محدودیت، تناهی، پایان‌پذیری
first philosophy فلسفهٔ اولی
form شکل، صورت، فُرم
formalism شکل‌گرایی
formalist شکل‌گرا
formal language زبان صوری
formal logic منطق صوری
formulate (to) صورت‌بندی کردن
formulation صورت‌بندی، صورت‌پردازی
foundation شالوده، بنیان، مبنا
foundationalism شالوده‌گرایی
function عملکرد، کارکرد
functionalism عملکردگرایی

galaxy کهکشان
genealogy تبارشناسی
generalization تعمیم
gestalt, gestalt گشتالت
gnostic عرفانی، عارفانه
gnosticism عرفان‌گرایی
God as the principle of concretion
خدا به مثابهٔ اصل تعیّن
gradualism سیاست اصلاحات تدریجی
grand بزرگ، عظمی
grand narrative روایت عظمی

happiness سعادت، شادکامی
harmony هماهنگی
hedonism
لذت‌طلبی، لذت‌گرایی، شادکامی‌طلبی
hegemony سلطه، چیرگی
hermeneutic تفسیری، تأویلی
hermeneutics هرمنوتیک، تأویل‌شناسی
heredity وراثت
heritage میراث
historicism تاریخی‌گری
historicist تاریخ‌گرا
historicity تاریخیّت
holism کلّ گرایی
holistic کلّ گرایانه
homogenous همگن، متجانس
humanism انسان‌گرایی، انسان‌مداری
humanities علوم انسانی

iconoclasm آیین‌شکنی، بت‌شکنی
idea ایده، اندیشه، فکر، رأی، عقیده
ideal مطلوب، آرمانی، ایدئال
idealism ایدئالیسم
identical همذات، همانند، یکسان
identification
شناسایی، همذات‌پنداری، یکسان‌انگاری
identity هویت، اینهمانی، همانستی

idiosyncratic سلیقه‌ای، مبنی بر سلیقه شخصی، منحصر به فرد
idiosyncrasy سلیقه‌ورزی
ignorance جهل، جهالت
illusion پندار، توهم
imagination تخیّل
immanent ذاتی، درون‌ذاتی، درونی
immediacy بی‌واسطگی
immediate perception ادراک حسّی بی‌واسطه
immutable تغییرناپذیر
imperative امری
impersonal غیرشخصی، بدون تشخیص
impersonality بری بودن از شخصیت انسانی
implicit ضمنی، تلویحی
impulse سائقه غریزی، انگیزه
inanimate بی‌جان
inborn ذاتی، فطری
incarnation تجسّد، تن‌یافتگی
incidental عارضی، تبعی، اتفاقی
inconsistent ناهمخوان، ناهمساز
indefinite نامعیّن
indeterminate نامعیّن، نامشخص
individual فرد، منفرد
individualism فردگرایی
individuality تفرّد
individuation انفراد، تفرّد
induction استقرا، قیاس استقرایی
inductive استقرایی
inductivism استقراگرایی
inference استنتاج، استنباط
inherent ذاتی، فطری، درونی
in-itself فی‌نفسه، به‌خودی‌خود
innate فطری، درونی
inquiry تحقیق، تفحص، پژوهش
inquisition تفتیش، تفتیش عقاید
instinct سائقه، غریزه
instinctive غریزی
institute نهاد، مؤسسه
institution نهاد، مؤسسه
institutionalism نهادگرایی
institutionalization نهادینه کردن
instrument ابزار
instrumentalism ابزارگرایی
intellect عقل، هوش، فکر
intellectuals روشنفکران، ارباب اندیشه، صاحبان فکر
intellectualism عقل‌گرایی
intelligibility قابل فهم بودن، خردپذیری
intensional مفهومی
intention قصد، التفات
intentional قصدی، التفاتی
intentionality قصدیت، حیث التفاتی
interlocution تبادل‌نظر، گفتگو
interlocutor مخاطب، طرف گفتگو
intersubjectivity بین‌الاذهانی بودن
intertextual بین‌المتنی
intertextuality بین‌المتنی بودن
introspective درون‌گرایانه
intuition شهود، اشراق
intuitionism شهودگرایی
intuitive شهودی، غریزی
inwardness درون‌سویی
irrational نابخردانه، غیرعقلانی، غیرمنطقی
irrelevance بی‌ربطی، بی‌مناسبتی
irritation آزار، رنجه‌ساختن
isolation انزوا، جدایی
isomorphism هم‌شکلی

judge (to) قضاوت، داوری
judge قاضی، داور
judgement قضاوت، داوری، حکم
juncture پیوستگی، تلاقی، نقطه تلاقی، تقاطع، محل پیوستگی

just	درست، عادلانه، منصفانه
justification	توجیه، دفاع
justify (to)	توجیه کردن، دفاع کردن
knower	شناسنده
knowing	شناخت
knowledge	شناخت، معرفت
known	شناخته شده
language - games	بازی‌های زبانی
law	قانون، اصل، قاعده
law of causal determinism	قانون جبرگرایی علّی
law of unity of opposites	قانون وحدت اضداد
lebensphilosophie	فلسفهٔ حیات (آلمانی)
lecture	سخنرانی، درسگفتار، خطابه درسی
legislation	قانون‌گذاری
legislative	تقنینی، قانون‌گذارانه
legitimation	مشروعیت
leitmotif	مایهٔ غالب
liberal	آزادی‌خواه، لیبرال
liberalism	آزادی‌خواهی، لیبرالیسم
libido	غریزهٔ شهوانی حیات
linguistics	زبان‌شناسی
logic	منطق
logician	منطق‌دان
logos, Logos	کلمه، کلمهٔ آغازین، کلمة‌الله
macrocosm	عالم کبیر
mania	جنون
manifest (to)	تجلی کردن، جلوه کردن
manifesto	بیانیه، مانیفست
manifold	چندلایه
margin	حاشیه
mass	توده
materialism	ماده‌گرایی
matrix	قالب
mental	ذهنی، مربوط به ذهن
mereology	جزءشناسی
merger	ادغام
merit	حسن، شایستگی، مزیت، فضیلت
metacommunication	فراارتباط
meta-ethic	فرااخلاق
meta-language	فرازبان
meta-logic	فرامنطق
metamathematics	فراریاضیات
metaphysics	متافیزیک، مابعدالطبیعه
metempsychosis	تناسخ
methodology	روش‌شناسی
microcosm	عالم جزء، عالم صغیر
microstructural	ریزساختاری
modality	حیث وجهی، وجهیت، جهت
modal logic	منطق وجهی (موجهّه)
mode	حالت، وجه
modification	جرح و تعدیل، اصلاح
monad	موناد، جوهر بسیط
monism	یکتاگرایی، یگانه گرایی
moral	اخلاقی
motif	نقش مایه، مایه، درونمایه
mutual	متقابل، دوسویه
mysticism	عرفان، رازوری
myth	اسطوره
mythology	اسطوره‌شناسی
narcissism	جنون خودشیفتگی
naturalism	طبیعت‌گرایی
nature	طبیعت، ذات، طبع
necessity	الزام، ضرورت
negation	نفی
nihilism	نیست‌انگاری
nomalism	نام‌گرایی
non-descriptive	غیرتوصیفی

English	فارسی
non-descriptivism	غیرتوصیف‌گرایی
non-discursive	غیربرهانی، غیراستدلالی
non-entity	ناموجود
normative	هنجاری، دستوری
normative ethics	علم اخلاق هنجارگذار
notion	مفهوم
null	پوچ، هیچ
numerical value	ارزش عددی
object	موضوع، شیئی، چیز، عین
objectification	عینی‌ساختن، عینیت بخشیدن
obsolete	منسوخ، فرسوده
occult	نهانی، رازآمیز
one-pointedness	تک منظورگی
ontology	هستی‌شناسی
order	نظم، ترتیب، سامان
orientation	جهت‌گیری، سمت و سو
outside - of - beingness	خارج از هستی بودن
pantheism	همه خدایی
particular	خاص، ویژه، جزئی
passion	شور، شورمندی، شهوت
passive	منفعل، آرام
passive nihilism	نیست‌انگاری منفعل
pattern	الگو
perception	ادراک حسّی
perceptualism	اعتقاد به اصالت ادراک حسّی
perspective	زاویهٔ دید، چشم‌انداز
perspectivism	اصالت دیدگاه، اصالت چشم‌انداز
phenomenalism	پدیده‌گرایی
phenomenology	پدیده‌شناسی
philology	زبان‌شناسی تاریخی
philosophizing	فلسفه‌پردازی
pluralism	کثرت‌گرایی
populism	مردم‌گرایی
positivism	مثبت‌گرایی، پوزیتیویسم
possible worlds	جهان‌های ممکن
post modernism	پسامدرنیسم
post structuralism	پساساختارگرایی
postulate	اصل موضوع، فرض وضع شده
pragmatic	عملی
pragmatism	عمل‌گرایی
predicate	محمول، خبر
prediction	پیش‌بینی
preference	ترجیح، اولویّت
preference utilitarianism	منفعت‌گرایی ترجیحی
prejudice	تعصب، پیش‌داوری
prescription	تجویز، توصیه، راه‌حل
prescriptivism	تجویزگرایی
pre-theoretical	پیش‌نظریه‌ای
primordial	نخستین، ازلی، آغازین
Principa of the concretion	اصل تعیّن
principle	اصل
principle of charity	اصل احسان
preinciple of sufficient reason	اصل دلیل (جهت) کافی
process	روند، پروسه
process philosophy	فلسفهٔ روند
progress	پیشرفت، ترقی
progressive	پیشرفت‌گرایانه، ترقی‌خواهانه، مترقی
proper	متناسب، درست
proper name	اسم خاص
proposition	قضیه، گزاره
propositional logic	منطق گزاره‌ای
proximity	نزدیکی، تقرب
pseudo - existence	وجودنما
psychologism	روان‌شناسی‌گرایی
psychology	روان‌شناسی
purified	پالایش‌شده، خالص‌شده

saturation	اشباع
scepticism	شک‌گرایی
scholasticism	فلسفه مدرسی، حکمت مدرسی
sectarian	فرقه‌گرایانه، فرقه‌گرا
self	نفس، خود
selfhood	خودبودگی
self - regulating	خودسامان‌بخش، خود تنظیم‌کننده
semantics	معناشناسی
semiology	نشانه‌شناسی
semiotics	نشانه‌شناسی
sensation	حسّ، حسیات، حس‌یافت
sense	حس، مفهوم، معنا
sense-qualia	کیفیات حسی
singletones	منفردات
solipsism	من‌محوری، خودباوری
speculation	فرضیه‌پردازی
strata	قشرها، لایه‌ها
stratification	قشربندی، لایه‌بندی
sub-class	زیر طبقه، طبقه فرعی
subsist	قوام، بقا
substance	جوهر، ماهیت
substantial	جوهری، ماهوی
supervenience	هم‌پیوستگی
symbol	نماد
symbolism	نمادگرایی
synonymy	مترادف، مترادف بودن
synthesis	ترکیب جامع، سنتز
system	نظام، سیستم
systematic	نظام‌مند، سیستماتیک
tautology	همانگویی
teleological	غایت‌شناسانه
teleology	غایت‌شناسی
text	متن
theoretical	نظری، تئوریک
theoreticity	نظریه‌ای بودن

qualitative	کیفی
quality	کیفیت
quantifier	کمیّت‌نگار، قید کمیّت
quantification	کمیّت‌نگاری، اندازه‌گیری، تسویر
quantitative	کمّی
quantity	کمیّت
quasi-being	شبه هستی
quaternious	عوامل چهارتایی (ریاضی)
quiddity	چیستی، ماهیت
quintessence	خمیرمایه، جان کلام، لُب کلام
radical	ریشه‌ای، بنیانی، تندروانه
rationalism	خردگرایی
realism	واقع‌گرایی، رئالیسم
reduction	کاهش، تقلیل، فروکاست، فروکاهش
reductionism	کاهش‌گرایی، تقلیل‌گرایی
reference	ارجاع، اشاره
referent	مرجع، مصداق
referential	ارجاعی، مرجعی
reform	اصلاح
reformism	اصلاح‌طلبی، اصلاح‌گرایی
reformist gradualism	سیاست اصلاح تدریجی
re-imagining	بازپنداری
relation	رابطه، نسبت
relations of succession and resemblance	نسبت‌های توالی و شباهت
relativism	نسبی‌گرایی، نسبیت‌گرایی
relativist	نسبیت‌گرا، نسبت‌گرا
relativistic	نسبیت‌گرایانه
rigid	خشک، انعطاف‌ناپذیر
rigid designator	مشخص‌کننده انعطاف‌ناپذیر
rule	قاعده
rule utilitarianism	منفعت‌گرایی ناظر بر قاعده
satisfaction	ارضا، رضایت

theory نظریه، تئوری
total جمع، مجموع
totality تمامیت، جامعیت
transcendence تعالی
transcendent متعالی
transcendental استعلایی، تعالی‌گرایانه
transcendental reduction کاهش استعلایی
transcendental subjectivity ذهنیت‌استعلایی
tyranny استبداد

universal جهان‌شمول، کلّی
universalizability کلیّت‌پذیری،تعمیم‌پذیری
utilitarianism منفعت‌گرایی
utility کارآیی، فایده، سودمندی
utopia مدینه فاضله، آرمان‌شهر
utterance گفته، اظهار

value ارزش
value system نظام ارزشی
variable متغیر
variation تنوع، چندگونگی، روایات مختلف
veracity راستی،حقیقت‌جویی،راست‌کرداری
verbal گفتاری، کلامی، شفاهی
verification اثبات
verificationism اثبات‌گرایی
vindication توجیه، اثبات
virtue فضیلت
visual بصری
vitality نیروی حیاتی، سرزندگی
volitional ارادی، اختیاری
voluntarism اراده‌گرایی، اختیارگرایی

weltanschauung جهان‌بینی (آلمانی)
will اراده
wissenschaftslehre علم‌شناخت(آلمانی)
world-order نظم جهانی
world perspective جهان‌بینی
world view جهان‌بینی
wrong خطا، ناصواب، نادرست

xenocentrism بیگانه مداری
xenophilia بیگانه دوستی
xenophobia بیگانه ترسی

yin-and-young یین و یانگ

zeal شور، غیرت، حمیت
zealous غیرتمند، باحمیّت

معادل‌های فارسی به کار رفته در این ترجمه

برای عناوین بخش مکاتب و نهضت‌ها

absobute Idealism — ایدئالیسم مطلق
Analytical Philosophy — فلسفهٔ تحلیلی
Comtean Positivism — مثبت‌گرایی کنتی
Critical Realism — واقع‌گرایی انتقادی
Empiricism — تجربه گرایی
Evolutionary Philosophers — فلاسفهٔ تکامل گرا
Existentialism — وجودگرایی(اگزیستانسیالیسم)
Frankfurt School — مکتب فرانکفورت
Hegelianism — هگل گرایی
Hermeneutics — تأویل شناسی
Idealism — ایدئالیسم
Intuitionism — شهودگرایی
Legal Positivism — مثبت‌گرایی (پوزیتیویسم) حقوقی
Linguistic Philosophy — فلسفهٔ زبانی
Logical Pisitivism — مثبت‌گرایی (پوزیتیویسم) منطقی
Lvov-Warsaw School — مکتب لووف ـ ورشو
Marxism — مارکسیسم
Materialism — ماده گرایی
Munich Circle — محفل مونیخ
Naturalism — طبیعت‌گرایی
New-Kantians — نوکانتی‌ها
Neoscholasticism — مکتب نومدرسی
New Realism — نوواقع‌گرایی
Personalism — شخصیت‌گرایی
Phenomenology — پدیده‌شناسی
Philosophical Anthropology — انسان‌شناسی فلسفی
Positivism — مثبت‌گرایی (پوزیتیویسم)
Post-Marxism — پسامارکسیسم
Post modernism — پسامدرنیسم
Post structuralism — پساساختارگرایی
Pragmatism — عمل‌گرایی
Process Philosophy — فلسفهٔ روند
Realism — واقع‌گرایی
Semiology — نشانه‌شناسی
structuralism — ساختارگرایی
Uppsala School — مکتب آپسالا
Utilitarianism — منفعت‌گرایی
Vienna Circle — حلقه وین
Vitalism — زندگی‌گرایی

نمایهٔ مدخل‌ها

کتاب «**صد فیلسوف قرن بیستم**» به واقع دایرة المعارف کوچکی است که خواننده را با فلاسفهٔ جریان ساز و اثر گذار در قرن گذشته آشنا می‌کند و در ضمن این آشنایی جریان‌های مهم و نوظهور فلسفی را در حوزه‌های گوناگون فلسفه به تصویر می‌کشد. این کتاب به ویژه برای نوآموزانی که می‌خواهند با فلاسفهٔ قرن بیستم آشنایی مقدماتی حاصل کنند منبعی در خور توجه است.





ISBN 964-311-346-9
9789643113469

۶۸۰۰ تومان